

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن مركز البحوث والدراسات - قطر

العدد: ١٣٢ رجب ١٤٣٠هـ السنة التاسعة والعشرون

نحو فقه للاستغراب

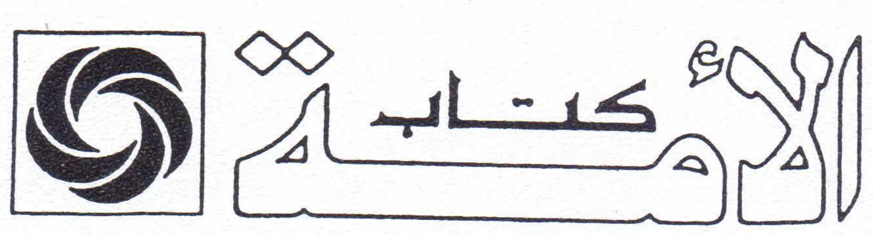
مقاربة نظرية وتاريخية

د. محمد البنعيادي

محمد البنعيادي

* من مواليد المغرب.
* دبلوم الدراسات العليا المعمقة.
* دكتوراه في مشاريع النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر.
* دكتوراه ثانية في موضوع: فقه التواصل الحضاري.
* أستاذ زائر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة محمد الأول بوجدة.
* رئيس تحرير جريدة المحجة لمدة ٧ سنوات.
* المدير المسؤول المؤسس لمجلة وكتاب الأصيلة.
* له عدد من الكتب والبحوث المنشورة، منها:

- في قضايا الإصلاح والنهوض الحضاري.
- أسئلة الفكر والمنهج والفعالية في تراث ابن نبي.



سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن مركز البحوث والدراسات - قطر
ص.ب: ٨٩٣ الدوحة - قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي، وتحقيق الشهود الحضاري، وترشيد الأمة، في ضوء القيم الإسلامية.
- أن يتسم بالأصالة، والإحاطة، والموضوعية، والمنهجية.
- أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره.
- أن يُوثق علميًا، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث.
- أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق.
- يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد.
- ترسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- تقدم مكافأة مالية مناسبة.

هذا الكتاب.. قدم نماذج من القيم والمبادئ والفلسفات، التي تشكل عقل الغـــرب ومرجعيته التي بدأت تتجاوز اليوم الانحباس الجغرافي إلى الدولة الثقافية الحضارية، التي تحـــاول فرض مركزيتها ومعاييرها وتسعى لتحويل الثقافات والحضارات الأخرى من شريك فاعل إلى تابع منفعل لا يخرج عن إقامة مؤسسات الفكر الدفاعي، في أحسن الأحوال، حسبه أنه يدور في فلك (الآخر)، ويتحاكم إلى مبادئه ومعاييره، وكأنه فوق النقد والمراجعـــة والدراســـة، في محاولة للخروج من الارتهان الثقافي إلى مستوى الشريك الحضاري.

كما يحاول تقديم رؤية عن (الآخر) وبناء أبجدية لقراءته ما تزال غائبة عن الكـــثير مـــن عالمنا؛ كما يحاول صناعة مفاتيح ثقافية لكيفية فتح المغاليق الحضارية، بحيث يصبح (الآخـــر) محل نظر ودراسة وليس مسلّمة فوق النقد والمراجعة.

فلقد حاول الباحث تقديم نظرات معمقة في جذور الفلسفة والثقافة الغربيـــة والإتيـــان بنماذج من المراجعات الحديثة للفكر الغربي، كما تتبع تطور الاتصال بالغرب منـــذ النـــشأة ورصد مدى الاستجابة وتنوعها؛ وطرح سؤال النهضة، وقدم نمـــاذج لإجابـــات تاريخيـــة ومعاصرة ومن أكثر من موقع جغرافي في بلاد المسلمين، كما توقف عند آليات إيقاظ الوعي والبحث في عوامل وأسباب ضعف (الذات) ونهوض (الآخر).

ويمكن اعتبار الكتاب دعوة لفهم (الآخر) وجعله محل دراسة علمية ومنهجية تـــستدعي الكثير من الدراسات والتحليلات بعد هذا الكسل العقلي والتخلف الذهني والعجـــز الثقـــافي والاستسلام لثقافة القوة المهيمنة، الأمر الذي يساهم بتحريض (الذات) لاســـترداد فاعليتـــها وتحديد موقعها من الثقافة الغربية المهيمنة، واستنهاضها للوصول إلى مرحلة الشهود الحضاري.



موقعنا على الإنترنت: www. sheikhali-waqfiah.org.qa
www. Islam.gov.qa
البريد الإلكتروني : E. Mail:M_Dirasat@Islam.gov.qa

نحو فقه للاستغراب

مقاربة نظرية وتاريخية

د. محمد البنعيادي

الطبعة الأولى

رجب ١٤٣٠هـ

حزيران (يونيو) – تموز (يوليو) ٢٠٠٩م

محمد البنعيادي

نحو فقه للاستغراب.. مقاربة نظرية وتاريخية

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩م.

٢٢٤ص، ٢٠سم - (كتاب الأمة، ١٣٢)

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٤٧٩ لسنة ٢٠٠٩

الرقم الدولي (ردمك): ٣-٥١-٤٤-٩٩٩٢١

أ. العنوان ب. السلسلة

موقعنا على الإنترنت : www. sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

يقول تعالى:

﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ ... ﴾

(آل عمران: ٧٥)

تقديم

عمر عبيد حسنه

الحمد لله، الذي جعل الإسلام إنساني الرسالة، وجعل الخطاب الإسلامي عالمياً موجهاً للناس كافة، يقول تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ (سبأ:٢٨)، ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف:١٥٨)، واعتبر الناس بكل تنوعاقم واختلافاقم ينحدرون من أصل واحد، يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ (النساء:١)، وحدد ميزان الكرامة والتميز بالتقوى والعمل الصالح، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات:١٣)، بعيداً عن الألوان والأجناس والأعراق؛ فميزان الكرامة في القيم الإسلامية كسبي من فعل الإنسان وسعيه وليس قسرياً لا إرادة للإنسان بتحصيله، وبذلك جعل ميدان بناء الحضارة الإنسانية مشتركاً إنسانياً متاحاً للجميع، فالقيم والحضارة الإسلامية حضارة منفتحة متاحة للجميع وليست حكراً على قوم أو لون أو جغرافيا، وبذلك برئت من العنصرية والتعصب والانغلاق: ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴾ (المطففين:٢٦).

ولعل من أهم الميزات في الرؤية الإسلامية لـ(الآخر) على الرغم من مغايرته وكفره بما نؤمن به أنه يتمتع بحرية المعتقد والكرامة الإنسانية، فلا يُكره على ما لم يؤمن به، وشعار الإسلام في ذلك قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة:٢٥٦)، وقوله: ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون:٦)، سواء في ذلك من كان داخل مجتمع المسلمين يتمتع بالمواطنة الكاملة أو كان في مجتمع غير المسلمين، ما لم يكن عدواً محارباً.

كما جعل سبحانه الغاية من الرسالة الإسلامية، على تنوع خطابها ومخاطَبها، هو إلحاق الرحمة بالعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧)، واعتبر التنوع والاختلاف والتغاير والتمايز سنة إلهية، يقول تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ (الروم:٢٢)، وهذا الاختلاف والتنوع سبيل التعاون والتكامل والتعارف والتفاهم، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾ (الحجرات:١٣)، فالتعاون والتعارف والتكافل وبناء المشترك الإنساني هو علة الاختلاف ومقصده، ذلك أن هذا التنوع والاختلاف هو مقوم سنة المدافعة أو التدافع التي تشكل حركة الحضارة.

فالتنوع والاختلاف مصدر الإثراء والإغناء، ومحرض الحركة والتنافس والتدافع والتطور والارتقاء، وآية من آيات الله التي تتطلب التفكر والتدبر

والنظر، فلذلك خلق الله الخلق: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ (هود:١١٨-١١٩)، فالاختلاف خلق واقع وواقع قائم، إذ لا يمكن أن نتصور لا عقلاً ولا شرعاً ولا واقعاً أن يكون الناس نسخة مكررة بأشكالهم وألوانهم ومواهبهم وقابلياتهم وعواطفهم ورغباتهم ونتصور في الوقت نفسه أن لهم حرية واختياراً(!) فالله سبحانه وتعالى خلق تنوعاً في القابليات وفوارق فردية حتى تتوازى مع مهمات الحياة وأعبائها، وتمضي في الناس سنة التدافع، فكلٌ ميسر لما خُلق له، فالأعمال في الحياة متنوعة، والتضاريس متنوعة، والمناخات متنوعة، وهكذا... فالتنوع سنة كونية وخلقية، وضرورة حضارية، وميدان حركة وتنافس وتفاعل ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾.

هذه باختصار شديد الرؤية الإسلامية للحياة والأحياء، فالتنوع والاختلاف ووجود (الآخر) من لوازم الحياة الإنسانية وشروط انطلاقها من الناحية الشرعية والعقلية والواقعية ومن استحقاقات الحضارة الإنسانية.

والصلاة والسلام على المبعوث للناس جميعاً، الذي جسّد بسيرته وسنته الرؤية الإسلامية للعمل والتعامل مع الناس جميعاً، بكل فئاتهم، والذي كان (الآخر) ولا يزال محلاً لدعوته وخطابه، فلولا (الآخر)، محل الخطاب والهداية، لتوقف عطاء النبوة واستمرارها وخلودها ولتحول المجتمع البشري إلى مجتمع ملائكة.

وبعد:

فهذا «**كتاب الأمة**» الثاني والثلاثون بعد المائة: «**نحو فقه للاستغراب... مقاربة نظرية وتاريخية**» للدكتور محمد البنعيادي، في سلسلة «**كتاب الأمة**»، التي يصدرها مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، مساهمة في تشكيل الرؤية الإسلامية للكون والإنسان والحياة وإنضاج المنهج السنني، الذي يحكم حركة الحياة والاجتهاد في تنزيل القيم الإسلامية في الكتاب والسنة على واقع الناس من خلال استطاعاتهم، وفي ضوء الظروف المحيطة والإمكانات المتاحة، والوصول إلى آلية للتعامل مع العالم في ضوء هذه الرؤية بكل مواقعه وتنوعاته، أي النظر للعالم وتقويم مسيرته وتحديد مواطن الإصابة والخلل على مستوى (الذات) و(الآخر) من خلال القيم الإسلامية، والنظر للقيم الإسلامية والتعامل معها وإعادة قراءتها وتنزيلها من خلال العالم المحيط بنا، ومد جسور الدعوة تجاه (الآخر) في محاولة لإنقاذه وإلحاق الرحمة به، وهذه مهمة النبوة وورثتها، وهذا تكليف شرعي تقتضيه عالمية الرسالة الإسلامية وإنسانية خطابها وتتطلبه أزمة إنسان الحضارة المعاصرة، على الرغم من كل منجزاتها في إطار أشياء الإنسان وأدواته التقنية.

وحتى نتمكن من قراءة العالم من خلال القيم الإسلامية، في الكتاب والسنة، وقراءة قيم الكتاب والسنة من خلال واقع الناس فإن الأمر يتطلب معرفة وفهم حال العالم، محل الخطاب والدعوة، والإحاطة بعلمه، وفقه قيم

الكتاب والسنة وكيفيات تنـــزيلها من خلال الظروف والأحوال المختلفـــة والمتنوعة المستفادة من تطبيقات السيرة النبوية.

لذلك ففهم «الذات» (قيم الكتاب والسنة) بالدرجة الأولى والانطلاق لفهم (الآخر)، محل الدعوة والخطاب الإســلامي، يعتـــبر مـــن الـــشروط الحضـــارية والثقافية والشرعية الأساس لعملية العمل والتعامل والاضطلاع بعملية البلاغ المبين.

صحيح أن معرفة الوحي تضمنت أسس الخطاب في ضوء رؤية معرفية يقينية متأتية من خالق الإنسان، وأن الكثير ممن حمل خطابها مـــن الـــدعاة والتجار وصلوا بها إلى (الآخر) بكل تنوعاته، وحققوا فتحاً مبيناً، ودخـــل الناس في دعوة الله، وتحولوا إلى حيز (الذات)، وانطلقوا بعد أن أصبحوا من (الذات)، من المؤمنين، لنشر الدعوة صوب (الآخر)، وكان الكسب مقدوراً في جميع مجالات (الآخر)، بكل أنواعه وتنوعاته، مما يـــدل علـــى صـــلاح الإســـلام، بما يمتلك من رصيد الفطرة الإنسانية والمعرفة بمـــن خلـــق الله، لمخاطبة الناس كافة، بمختلف مواقعهم ومستوياتهم وتنوعهم، كما يدل مـــن جانب آخر على أن خطاب معرفة الوحي خطاب العارف بأحوال الإنسان، أي إنسان، القادر على النفاذ إلى عقله وقلبه وعاطفته.

لذلك نقول: إن ما يملكه خطاب الوحي مـــن الخـــصائص الذاتيـــة والبصارة بـــ(الآخر) ومواصفات خطابه يختصر علينا معظم الطريق صوب معرفة أعماق (الآخرين) لو أحسنا التعامل مع قيمنا.

لكننا نقول: وحيثما إن تنزيل القيم على واقع الناس وكيفياته ووسائله وأساليبه من فعل البشر كان لا بد من فقهٍ وفهم وعلم لهذا الواقع يوازي فقه القيم نفسها، وإلا تعثرت وسائل التنزيل وأسأنا للقيم وساهمنا بمحاصرتها.

فالقرآن الكريم، خطاب الله الخالد للإنسانية، منذ الخطوات الأولى للنبوة الخاتمة في دولة المدينة، رسم للمؤمنين الخارطة العقائدية والثقافية للأمم والشعوب، ولم يكتف بذلك بل امتد إلى الحديث عن الجذور والتاريخ لعوامل نشوء الأمم وسنن انقراضها ليحددوا مواقعهم ويختاروا وسائلهم ويعرفوا: كيف يتعاملون ويدعون ويتواصلون مع الأقوام الأخرى على هدى وبصيرة؟ وماذا يقدمون؟ وماذا يؤخرون؟ وماذا يحذرون؟ وكيف يفيدون؟ وجاءت سيرة الرسول ﷺ مبينة بدعوته وتعامله ورسائله للملوك والأمراء وبناء جماعة المسلمين في ضوء هذه الرؤية القرآنية وهو الموحى إليه.

وقد تكون الإشكالية الكبيرة اليوم أننا نحاول قراءة العالم بلا أبجدية واضحة ومحددة، نقرأه من خارج القيم في الكتاب والسنة، ونحاول قراءة القيم من فراغٍ يستقبل كل شيء، نقرأها من خارج العالم وظروفه وتداعياته، ونصر على قراءتها من خلال ظروف ماضية غير ظروفنا الذاتية والعالمية، من خلال ظروف عفا عليها الزمن ولم يعد لها إلا العبرة.

فالإشكالية تكمن اليوم في قراءة القيم والتعامل معها من خلال ظروف غير الظروف التي نعيشها، وفي قراءة الظروف التي نعيشها خارج القيم في

الكتاب والسنة، وبذلك نخفق في القراءتين: قراءة العالم وكيفية التعامل معه؛ وقراءة (الذات) وكيفية الإفادة من عطائها.

وطالما أننا مستمرون في قراءة النص (قيم الكتاب والسنة) خارج الزمن الذي نعيشه ومشكلاته والنظر إليه من خلال زمن آخر ومجتمع آخر فسوف نبقى عاجزين عن التعامل معه والإفادة منه لعصرنا، لحاضرنا ومستقبلنا، إضافة إلى أننا بذلك نحاصر خلود النص وعطاءه، ونحكم عليه بأنه إنما نزل لعصر سالف أو عصر سلف، دون أن نستطيع الامتداد بالنص للتنزيل على واقع الناس.

ولعل هذا من الأبجديات الأولى المطلوبة لـ«الذات» وبنائها وتأهيلها لفهم (الآخر) ضمن أدوات ثقافية معينة ومن ثم كيفية التعامل معه.

ولا شك أن ألوان (الآخر) متعددة، فهناك (الآخر) في اللون، و(الآخر) في الجنس، و(الآخر) في الجغرافيا، و(الآخر) في اللغة واللسان، و(الآخر) في المعتقد و(الآخر) في الثقافة...

لكن (الآخر) المراد هنا هو (الآخر) في المعتقد والثقافة، مهما كان لونه وجنسه وجغرافيته ولغته ولسانه وغير ذلك من الأمور القسرية، التي لا يد للإنسان فيها، كما أسلفنا.

فالمعتقد، الذي هو ثمرة لحرية الاختيار هو المحور الأساس، الذي تدور حوله وتنبثق منه الأحكام والمفاهيم.

وهناك مجموعة أمور قد أشرنا إلى بعضها ونحاول هنا استكمال الصورة، فـ(الآخر) موجود عملياً، وسيبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو ثمرة لسنة الله في التنوع والاختلاف، والإسلام يعترف بوجوده ويمنحه المشروعية الواقعية؛ والاعتراف به والتعامل معه لا يعني إقراره وتصديقه على ما هو عليه.

و(الآخر) بكل أحواله محل الدعوة والتبليغ، وهو داخل في عموم الخطاب الإسلامي، وهو من أمة سيدنا محمد ﷺ باعتبار أن أمة سيدنا محمد هي أمة الإجابة (الذات) التي آمنت به وصدقته، وأمة الدعوة (الآخر)، التي لما تؤمن به بعد فهي محل الدعوة والبلاغ المبين، لذلك فـ(الآخر) له كامل الحقوق الإنسانية في الرؤية الإسلامية.

إن التعامل مع (الآخر) سواء أكان ذلك في المجال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو الدعوي بشكل صحيح مرجو النتائج مرهونٌ، إلى حد بعيد، أو إن شئت فقل: مشروط بمعرفة (الآخر)، والإحاطة بعلمه، ومن ثم وضع الخطط والاستراتيجيات وتحديد الأدوات الصالحة للتعامل معه.

وأعتقد أن العالم جميعه في مسيرته المعرفية، ومنذ اللحظة التي بدأ فيها التفكير بوضع استراتيجيات العمل والتعامل، كانت معرفة (الآخر)، إضافة إلى معرفة (الذات)، ركناً أساساً في هذه الخطط، وخاصة على المستوى العسكري، فمعرفة العدو أو الخصم من حيث قوته وأسلحته ومواقعه الجغرافية وتضاريس المعركة وعقيدته العسكرية من لوازم الخطة،

حيث تبنى في ضوء ذلك كله استراتيجيات الدفاع والاستعداد والإعـــداد؛ والمعروف أن استعمال مصطلح الاستراتيجية بدأ أول مـــا بـــدأ في المجـــال العسكري، ومن ثم عُمّم هذا المصطلح على سائر المجالات، التي باتت تتطلب حصول المعرفة أو المعلومة حول الأمر المطروح لتكون مرتكزاً في بناء الخطة ووضع الكيفيات واختيار الأدوات المطلوبة لتحقيق الأهداف.

وفي تقديري أن معرفة (الآخر) تتطلب أولاً وقبل كل شـــيء معرفـــة عقيدتـــه ومنظـــومته القيمية، أو إن شئت فقـــل: ثقافته وقيمه التي يؤمن بها ويسعى إلى تحقيقها؛ وتتطلب معرفة تاريخه، حيث تقـــرأ مـــن خلالـــه استجاباته وتحولاته الاجتماعية والسياسية والثقافية، لقيمة ومعتقداته وثقافته؛ كما تتطلب قراءة واقعه بكل إمكاناته ومكوناته وثقافته كامتداد لتاريخـــه، ووضع هذا الواقع ضمن مسيرته الحياتية، ومن ثم الخلوص إلى نتائج علميـــة وموضوعية لحاله، الذي يبصِّر بكيفية وضع خطة للتعامل معه.

فالمعلومة، وهي أساس كل شيء، هي أحوج ما تكون في مجال الدعوة والثقافة والحركة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء:٣٦).

والمعلومة اليوم أصبحت هي القوة المرنة، التي بـــدأت تتجـــاوز قـــوة السلاح والمال وجميع الإمكانات؛ وميادين المعارك اليوم ومقومات الحروب السياسية والاقتصادية والإعلامية والثقافية هي المعلومة، حتى لقد بات يطلق على العصر بكل ملامحه: «عصر المعلومات»؛ فالأرصدة الحقيقية للأمة هي

المعلومات، التي في ضوئها يتحقق النصر والظفر والغلبة الحضارية والثقافية والظهور والريادة والقيادة، حيث لم يبق مجال للأغبياء والكسالى في عالم الأذكياء والمبدعين والمكتشفين.

ولقد أدرك الغرب ذلك بشكل مبكر جداً، ونحن نستمر في سبات عميق، ولعلنا نقول: لقد أدرك ذلك منذ أن انتقلت القيادة الدينية للإسلام والمسلمين ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ (البقرة:١٠٩)، هذا الحسد شكل المحرض، فكانت المعلومة عن حال الإسلام والمسلمين بعقائده وثقافته وتاريخه وحاضره، وأسس لذلك علماً أطلق عليه علم «الاستشراق»، الذي شكل النافذة التي بدأ الغرب ينظر من خلالها إلى كيفية التعامل معه، أو هي البوابة التي دخل منها ولا يزال مع اختلافٍ في تغيير عملية الحصول على المعلومة وطرائق استخدامها.

لقد كان «الاستشراق»، الذي يعتبر في محصلته النهائية تقدم قراءة دقيقة عن الشرق الإسلامي بكل مكوناته ليشكل دليلاً للتعامل معه، هو الطليعة الممهدة للتبشير والاستعمار العسكري والثقافي والديني والسياسي، فكان «الاستشراق» بمثابة المنجم والمصنع؛ والتبشير والاستعمار هو المسوِّق؛ والعالم الإسلامي هو السوق والزبون لاستقبال البضائع.

لقد كانت الحروب الصليبية محاولة لاستعمار وحقد ديني، وجاءت من بعدها الحروب السياسية، بكل ألوانها، محاولة لاستعمار سياسي، وأعقبتها الحروب الاقتصادية لاستعمار اقتصادي والاحتياز على خامات وإمكانات

الشرق الإسلامي؛ واليوم تطورت مراكز «الاستشراق» بتشكيلها وأدواتها البحثية وأخذت شكلها الآخر وليس الأخير بإقامة مراكز الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ.. فمراكز الدراسات اليوم، بكل اهتماماتها وتشعباتها المعرفية، هي الصورة الأحدث لمراكز «الاستشراق»، فهي مراكز توفير المعلومة لأصحاب القرار في المجالات المتنوعة ليأتي الفعل في ضوء الفكر، وليأتي القرار في ضوء المعلومة.

ولعلنا نقول: إن ما توصلت إليه تلك المراكز من أدوات ووسائل للحصول على المعلومة، من خلال سعيها الدائب إقامة المؤتمرات والندوات ومؤسسات الحوار، يعتبر من أعظم حواس الاستشعار المبكر لمكونات الأمم والشعوب التي تمكن من القيام بمسح شامل لذهنيتها ورغباتها وتحديد نقاط الضعف والوهن ورسم الخطوط لكيفية اختراقها.. والأعجب من ذلك أن هذه المؤتمرات والندوات غالباً ما يكون محلها عواصم الشرق الإسلامي، وتمويلها من المال الإسلامي، وأشخاصها من تلامذة الغرب وأدواته، وموضوعاتها مختارة بعناية فائقة، ومحاورها محددة مسبقاً، وليس ذلك فقط وإنما يُحدّد مسبقاً لكل مشارك فيها من أبناء المسلمين، تلامذة الغرب، المربع والمحور المطلوب إليه التحدث فيه (!!)

إنها أشبه بعقود إذعان يمارسها الغرب على الشرق الإسلامي تحت عناوين وشعارات الحرية والديمقراطية والحوار المتكافئ، وتكون محصلتها مزيداً من الخبرة والمعرفة التي تمكن من مزيد من الهيمنة والاختراق لعالم

المسلمين.. والكثير منا ما يزال يعيش هذا الضلال وهو يظن أنه يحسن صنعاً، ونخشى أن يصدق فينا قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۝ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف:١٠٣-١٠٤).

هذه المؤسسات، من مراكز للمعلومات والدراسات في شعب المعرفة المختلفة، التي تموّل غالباً بأموال المسلمين، وتقدم لها أرض المسلمين، ويكون مادتها الواقع الإسلامي، تُسانَد بماكينات إعلامية ضخمة تروج لها، وتسوق لبضاعتها، وتعمق أطروحاتها أيضاً، وقد لا نستغرب أن يموَّل ذلك كله بأموال المسلمين ومساندة بعض ساستهم(!)

لقد أصبح حضور الغرب في حياتنا طاغياً، فهو في بيوتنا، وأسواقنا، وطعامنا، وشرابنا، وملابسنا، وعاداتنا، وأنماط حياتنا، في مدارسنا، وجامعاتنا، ومؤسساتنا، وأنديتنا، وقوانيننا، وحتى بات يتسلل إلى تربيتنا الخاصة... وكان ذلك ثمرة لمعارفه ومعلوماته عنا، فنحن مادة البحث والدرس والتجربة والاختبار وهو الدارس وحامل الكتاب والميزان والمعيار الحضاري، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه(!)

إنه يمارس عقود الإذعان الحضارية، التي استلبت إرادتنا، ونحن ما نزال عاجزين -شأن عالم التخلف- عن كيفية التعامل معه ومعرفة ما نأخذ وما ندع، أو حتى التفكير بالتطاول لدراسته ونقده؛ وذلك أن القادر على الإفادة من (الآخر) هو الإنسان المتقدم المتعلم المتحضر، المؤمن بقيمه

ومعاييره الحضارية، القادر على توظيفها في التعامل مع (الذات) و(الآخر)، أما الإنسان المتخلف فلا يخرج عن أن يكون قاعاً فارغاً مستقبلاً لكل شيء ورجعاً لصدى كل شيء.

وأقول هنا: إنه لولا بقية من عقيدة الإسلام وثقافته ووجود بعض الخمائر المأمولة في استئناف النهوض ومعرفة كيفية التعامل مع (الآخر) لا ندرس الأمل وقُتل الحلم؛ ذلك أن الغرب اليوم وصل إلى مرحلة التحكم بأحلامنا ورسم آمالنا.

وقد تكون الدعوة اليوم إلى فقه الغرب أو معرفة الغرب أو «الاستغراب» مقابل «الاستشراق» لوناً من الفكر الدفاعي، الذي يتشكل غالباً من ردود الفعل.. لكن هل أصبح صحيحاً أن نقابل الجغرافيا (الغرب) بالعقيدة والثقافة (الإسلام)؟ فالجغرافيا، كما هو معروف، تُقابَل وتُقارَن بجغرافيا، وأن العقيدة تقابل بعقيدة، خاصة وأنِ الكثير من المسلمين اليوم يعيشون في الغرب، سواء منهم من جاء نتيجة الهجرة أو من آمن من أبناء تلك البلاد.

وهل الغرب بعقائده وأجناسه وألوانه هو غرب واحد، وقد أصبح مكوناً اليوم من مجموعة عقائد وأديان وثقافات متعددة؟ وهل النظر إليها بنظرة واحدة يعني، من بعض الوجوه، تخلفاً وتضليلاً في المعلومات والمعارف وبالتالي بالتعامل؟

إن حضارة الغرب اليوم، أو مجتمعات الغرب، تضم، إلى جانب الكثير من الأديان والأعراق والأجناس المتعددة، كتلة عظيمة من المسلمين، الـذين يشكلون شرايين أساساً في حياة الحضارة الغربية، ورصيداً معرفياً كبيراً لعالم المسلمين، ونوافذ دقيقة للمعلومات عن مكونات هذه المجتمعـات وكيفيـة التعامل معها والتبصر بأحوالها وتحولاتها؛ فإلى أي مدى يمكن لنا أن نتعامـل مع الغرب ونرسم خططنا السياسية والثقافية والدعوية مـن خـلال هـذا الرصيد، الذي يعيش في جوف الحضارة الغربية ويشارك في مسيرتها ويبصر الخلل الذي تعيشه ويبصر النوافذ والمداخل التي تمكّن من الـدخول عليـه والتأثير فيه؟

وهل لنا أن نقول: إن ما نمتلك من معايير معرفة الـوحي يمكـن أن تشكل لنا القوة المانعة من الذوبان في هذا المد الطاغي للغـرب بحـضارته وثقافته وعقائده؟

وهل لنا أن نقول: إن وجود الخمائر المبصرة، في حياتنا الإسلامية، إلى جانب الطلائع الإسلامية والخبرات والخبراء الـذين يعيـشون في جـوف الحضارة الغربية، يمكن أن تتمدد وتتولد وتحسن الأخذ والعطاء؟

وهل لنا أن نقول: إن انتشار الإسلام في هذه المجتمعات المتقدمة بشكلٍ يكادُ يكون أسرع من انتشاره واعتناقه من قبل الشعوب المتخلفة يؤكد لنـا خلود الإسلام واستجابته لتطلعات الإنسان في كل المواقـع والمـستويات، ويمنحنا الإمكان الثقافي والحضاري والأمل بأن معرفة الوحي بما تمتلك مـن

رصيد الفطرة الإنسانية أقوى من غلبة الحضارة الغربية؟ وأن قـوة الثقافـة أقوى وأبقى من ثقافة القوة؟ وأن الدعوة إلى الفهم ما تزال مطلبـاً ملحـاً وسبيلاً لكسب أكبر للدعوة الإسلامية؟

وهل يمكن أن نعتبر حقبة العولمة، بكل ما تحمل من سلبيات وطغيـان وهيمنة للدول الأقوى، هي فرصة ولحظة تاريخية يمكن التقاطهـا لتحقيـق معرفـة أفضـل وأشمل ووضـع خطةٍ وإبداع وسيلةٍ تتناسب مع أبعـاد الدولة الثقافية أو الدولة الإعـلامية، التي يمتلـكها (الآخر) وتفتقـدها (الأنا)؛ وإن كانت هيـاكلها متوفرة في بلاد المسلمين فمضامينها ما تـزال تملأ من (الآخر)؟

إن حضور (الآخر) الطاغي المهيمن، الذي يبشر بثقافته وقيمه وفلسفته وعقائده على أنها الصواب المطلق وسبيل الخلاص، من خـلال إمكانـات وماكينات إعلامية متنوعة وساحرة وقاهرة متحكمة بعقل الفرد وحواسـه وإنتاجٍ تقني متحكم بحركته وحاجاته، يتطلب وقفةً صادقة مـع (الـذات) تقتضي الكثير من المراجعة والنقد ومعاودة الاحتماء المبصر بـ(الـذات) وتجديد الاعتصام بالقرآن، مصدر القيم المعصومة، خاصـة في اللحظـات والمراحل التي ينفصل فيها السلطان عن القرآن ويصبح السلطان مـستلحقاً بـ(الآخر) متخلياً عن (الذات).

كما يتطلب إيقاظ وعي الخمائر السليمة في الأمة، التي تمثل الطائفـة القائمة على الحق الممتدة، التي لا يضرها من خالفها والتي تقـدم أنمـوذج

الاقتداء وتدلل على خلود القيم الإسلامية وقدرتها على الإنتاج في كل زمان ومكان وإنسان وحوار أو مواجهة حضارية، إيقاظ وعيها بكل ما يحيط بها ويُتطلب منها.

إن معرفة (الآخر) أو الإحاطة بعلمه وتحويله ليصبح محل دراسة، عقائده وفلسفاته وتاريخه وأدبه وأخلاقه ورؤيته، لم تعد خياراً ولا ترفاً ثقافياً ولا عملاً نخبوياً وإنما كان ولا يزال تكليفاً شرعياً، سواء في ذلك كونه محل الدعوة والخطاب في محاولة لمعرفة مفاتيح حضارته وثقافته، التي تسهل الدخول إليه والتعامل معه ودعوته إلى الخير، أو كان ذلك مطلباً استراتيجياً للوقاية منه وإحباط مَكْرِه والإحاطة بعداوته.

وليس المقصود من الدعوة إلى دراسة (الآخر) إيقاظ روح العداوة والمواجهة وإيقاد الصراع الحضاري واستدعاء فترات التعصب والتمييز والعنصرية وإنما هو لتوفير الرؤية التي تمكن من التعامل معه في الحقول كلها، والمجالات جميعها، بدراية وفقه، في محاولة لرفع العصمة والوحدانية والمعيارية عن قيمه ومبادئه، التي يفرضها ليصبح هو أيضاً محل نظر ودراسة.

ونعاود التأكيد أن (الآخر) ليس نمطاً واحداً وإنما أنماط متعددة، لكل نمطٍ خصائصه ومقوماته التي تتطلب نمطاً مناسباً للتعامل معه، وأن العيون الإسلامية الموجودة في مواقع الثقافات والحضارات المتعددة والتي أصبحت جزءاً منها تمثل حواس وبصائر لا بد من اعتمادها لفهم (الآخر) وتحديد مداخل التعامل معه.

وبعد:

فلعل أهمية هذا الكتاب، أو هذه الدراسة، أنها حاولت أن تقدم نماذج من القيم والمبادئ والفلسفات، التي تشكل عقل الغرب ومرجعيته التي بدأت تتجاوز اليوم الانحباس الجغرافي للدولة إلى الدولة الثقافية الحضارية، التي تحاول فرض مركزيتها ومعاييرها وتسعى لتحويل الثقافات والحضارات الأخرى من شريك فاعل إلى تباع منفعل لا يخرج عن إقامة مؤسسات الفكر الدفاعي، في أحسن الأحوال، بأساليبها وأدواتها العتيقة، التي ما يزال يعجز عن تطويرها وتجديدها، حسبه أنه يدور في فلك (الآخر)، ويتحاكم إلى مبادئه ومعاييره، وكأنه فوق النقد والمراجعة والدراسة، في محاولة للخروج من الارتهان الثقافي إلى مستوى الشريك الحضاري الذي يتجاوز الفكر الدفاعي إلى التقدم باتجاه نقد (الآخر) ودراسته ونزع العصمة عنه.

والكتاب يحاول تقديم رؤية عن (الآخر) وبناء أبجدية ما تزال غائبة عن الكثير من عالمنا لقراءة (الآخر)، كما يحاول صناعة مفاتيح ثقافية لكيفية فتح المغاليق الحضارية، بحيث يصبح (الآخر) محل نظر ودراسة وليس مسلّمة فوق النقد والمراجعة.

فلقد حاول الباحث تقديم نظرات معمقة في جذور الفلسفة والثقافة الغربية والإتيان بنماذج من المراجعات الحديثة للفكر الغربي، كما تتبع تطور الاتصال بالغرب منذ النشأة ورصد مدى الاستجابة وتنوعها؛ وطرح سؤال

النهضة، وقدم نماذج لإجابات تاريخية ومعاصرة ومن أكثر من موقع جغرافي في بلاد المسلمين، كما توقف عند آليات إيقاظ الوعي والبحث في عوامل وأسباب ضعف (الذات) ونهوض (الآخر).

ويمكن اعتبار الكتاب دعوة لفهم (الآخر) وجعله محل دراسة بطريقة علمية ومنهجية تستدعي الكثير من الدراسات والتحليلات والمتابعات من خلال معايير معرفة الوحي، بكل عطائها في الحقول المتنوعة بعد هذا الكسل العقلي والتخلف الذهني والعجز الثقافي والاستسلام لثقافة القوة المهيمنة، الأمر الذي يساهم بتحريض (الذات) لاسترداد فاعليتها وتحديد موقعها من الثقافة الغربية المهيمنة، واستنهاضها للوصول إلى مرحلة الشهود الحضاري.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

مقدمة

الحمد لله الذي يقـول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:١٣)، والصلاة والسلام على رسول الله وعلـى آلـه وصحبه ومن اهتدى بهديه وسار على دربه إلى يوم الدين.

أما بعد،

فقد انطلقت ظاهرة (الانفتاح على الغرب) في العالم الإسـلامي منـذ قرون. ومعرفة المقدمات التاريخية والاجتماعية والخلفيات الدينية والثقافيـة لهـذه الظـاهرة لازمـة، إذ إن أي ظـاهرة فكرية أو علمية أو اجتماعية أو سياسية لا توجد دون مقدمات، بل إن ثمة مركباً من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامـه وأحزانه وأفراحه وأتراحه ورؤاه. ومن شأن هذا البحث أن (يحيط) بالظاهرة الغربية – (آخرنا) في هذا البحث – في بعدها المعرفي والفكري والفلسفي، والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها حتى يتسنى ابتكار (الوسائل) الناجعة لقراءة الغرب على أسس علمية ومنهجية، بعيداً عن الرجم بالغيب، وبعيـداً عن السماح للعاطفة غير العاقلة بطبع قراءتنا وما يصدر عنها من مواقف تجاه الغرب بطابع الارتجالية والعفوية والحماسية المفرِطة والمفرِّطة– بكسر الـراء المشددة–، خاصة في ظروف دولية جديدة يعتبر فيها الموقف مـن الغـرب

والنظرة إليه أمراً من أشد الأمور حساسية، وفي وقت توارثنا فيه وضعاً فكرياً وسياسياً انقسم فيه (القوم) في موقفهم من الغرب من مبغض كاره إلى عاشق ولهان.

والمشكلة أن اتخاذ موقف من هذا (الغرب) يبدو أمراً لا مفر منه — ولو على الصعيد النفسي- لدى كل إنسان عربي ومسلم، سواء كان ذلك بسبب المركزية الغربية الطاغية في العالم في هذا العصر، أو بسبب التدخل والتداخل المباشر أو غير المباشر من قبل الغرب في كثير من شؤون المنطقة (الإسلامية) وشجونها على مر السنوات الطويلة الماضية، ويزيد الإشكالية تعقيداً أن تلك المواقف - أياً كانت طبيعتها- غالباً ما تتخذ بناء على قراءة سطحية أو مجتزأة أو منفعلة أو مستعجلة للغرب - بينما الأصل أن يكون الفهم الشمولي والدراسة المتأنية المدخل إلى اتخاذ المواقف وفقا للقاعدة المنهجية التي تؤكد أن «الحكم على الشيء فرع عن تصوره» [1].

ولذلك فإن حكمنا على (الغرب/الآخر) يتطلب تحرير المقال في تصور حقيقته وماهيته، حتى لا يصدر حكمنا - موقفنا- عن خيالات فكرية ونفسية تفوّت علينا متعة البحث العلمي الرصين الذي من مرتكزاته (العدل) الفكري والسياسي والحضاري: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ

---

(١) وائل ميرزا، بين الشرق والغرب: ما هوالغرب ابتداء؟، مجلة المنطعف، ع١٧، ص١٧.

﴿أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:٨)، والعدل بهذا المفهوم -وفي هذا الإطار- شرط ضروري لمسألة ترتيب علاقة صحية مع (الآخر/الغرب) ولبنة أساسية لتحقيق المشروع النهضوي المستقبلي.

ولقد مر هذا الاحتكاك الحضاري بين الإسلام والغرب بمراحل وجولات عديدة أبرزها:

الجولة الأولى مع الفتوحات الإسلامية، ثم الجولة الثانية مع الحروب الصليبية (ق١١-ق١٣م)، ثم الفتوحات العثمانية، التي كانت بداية للتوغل الإسلامي في أوروبا النصرانية، وأتت الجولة الرابعة وهي استعمار العالم الإسلامي الذي تم فيه التحالف بين الصهيونية والصليبية لنهب ثرواته، وبدايات محاولة صياغة الحياة الإسلامية على النمط الغربي عبر مجموعة من الوسائل والأدوات، كان أهمها الاستشراق الذي فعل فعله في نخبة من مثقفينا، الذين عملوا على تشويه كثير من القيم الإسلامية -بحسن نية أو بسوئها- جراء الانبهار بـ(الآخر)، فكانت الدعوة لدخول جحر الضب الغربي تارة صريحة وتارات خافتة.

وقد رافق علاقة الاحتكاك هذه بعدٌ حضاري وثقافي شديد الوضوح والاستقطاب يمكن حصره في المراحل التالية:

١- حصول «حركة الترجمة» في أواخر الدولة الأموية، ثم تطورها في عهد الدولة العباسية.

وقد كان تأثير الغرب - هنا - تأثيراً اختيارياً تم بمبادرة من المسلمين ورغبة منهم في الاستفادة من المنجز الغربي الروماني و(الفارسي)، و لم يكن فعلاً ثقافياً مفروضاً من (الآخر).

٢- تأثير الإسلام - بفعل التفوق الحضاري والعسكري - على مراكز الضعف الثقافي والحضاري في الغرب، كان من نتائجه - بعد الحروب الصليبية - حدوث ما يسمى بالاستيقاظ الغربي، توج بعصر النهضة الأوروبية فيما بعد.

٣- المرحلة الثقافية الثالثة: وتتميز فيها العلاقة مع الغرب بـ«التغريب» الذي بدأت جذوره منذ غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م، حيث تمكن الغرب خلال هذه المرحلة من توجيه طلائع «المثقفين العرب» إلى الفكر والفلسفة الأوروبية، لتبدأ حركة الترجمة الثانية، ولكنها هذه المرة مفروضة من الخارج المتفوق.

فهل سيكون (الاستغراب) المحطة المقبلة في التدافع الإسلامي الغربي في بعده الثقافي؟

إنها الدعوة التي ستحمل هذه المحاولة لواءها، إن شاء الله؛ دعوة لتجلية هذا المفهوم في أبعاده الدينية والحضارية والثقافية؛ ودعوة لمحاولة تصحيح الوضع غير المتوازن بيننا وبين الآخر/الغرب؛ ودعوة لإنهاء الأشكال الجديدة للهيمنة الغربية ومنها: الاستشراق الجديد والعولمة بشتى مظاهرها، ولصياغة حقيقية لحوار الثقافات والحضارات.. دعوة ترتكز على:

- إدراك خطورة العلاقات غير المتكافئة على مستقبل العالم الإسلامي إدراكاً جيداً واعياً.

- التنبيه لاتخاذ استراتيجية عملية تجسد هذا الإدراك في بعده الفكري الثقافي، على مستوى الاستمرار في بعث البعد العقدي الإسلامي لشحذ همم الأمة وتحريضها على التمسك بالهوية والممانعة الإيجابية تجاه الغرب، وبعث الفكر الإسلامي الأصيل المقاوم والممانع ونشره بين الناس ليكون الركيزة الأساس لنهضة مقبلة.

- قيام «فقه» جديد يهتم بدراسة الغرب أو (علم الاستغراب) كما سماه الدكتور حسن حنفي؛ فقهٍ تقوم عليه مراجع علمية إسلامية تدرس الغرب وتفهم منطلقاته وأهدافه ونظم حياته الثقافية والفكرية؛ فقه يقوم على أساس علمي وعملي، فقه له منطلقات ومرجعية واضحة، وله وسائل وأدوات ناجعة، وله أهداف وطموحات نافعة لهذه الأمة في حالها ومآلها.

إن طموحي في هذا البحث، وإن كان لا يرقى إلى المستوى التنظيري لفقه الاستغراب؛ لأن هذا الجهد يحتاج إلى مراجع علمية كبيرة في المجال من علماء ومفكرين ومؤسسات أكاديمية إسلامية متخصصة، فإنني سأحاول رصد (فقه استغراب) ينطلق من:

١- استثمار الزخم الإسلامي الصحوي الهائل لكسر حدة الانبهار بالغرب، وتعزيز الشعور بالانتماء والتميز الحضاري والفكري للأمة الإسلامية.

٢- نقد مفاهيم وقيم الغرب الثقافية دون تعسف، بروح علمية ورؤية مؤمنة تتوخى الفهم العميق لـ (الآخر) قصد الاستفادة من إيجابياته والإسهام في تصحيح سلبياته والشهادة عليه.

٣- رصد تجارب عملية في التعامل مع الغرب، الذي بدأ يعرف تحولات خطيرة على المستوى الداخلي والخارجي، خاصة بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، لتكوين مشروع رؤية تؤسس لأن يصبح الغرب موضوعاً للعلم بعدما ظل مصدراً له لفترة طويلة.

لقد مس حديث النهايات كل شيء تقريباً في العقود الأخيرة: الله، الإنسان، العقل، التاريخ، الأديولوجيا، الميتافيزقا، القومية، الدولة، الحداثة... إنه موكب جنائزي صاحب كثيراً من المقولات الغربية، فهل هذا الحديث تعبير حقيقي عن مأزق الغرب وأزمته وانسداد أفقه وعن غروب حضارته وزوالها؟

وهل سيكون حديث «فقه الاستغراب» حديث البدايات للاستئناف الإسلامي والشهود الحضاري، الذي ظل آفلاً طيلة الزمن الغربي؟

إنها الرسالة التي سأحاول بعثها عبر هذه الدراسة من خلال مجموعتين أساسيتين من المداخل:

مداخل نظرية: توصل لمجموعة من المفاهيم والقضايا التي تؤسس لفقه الاستغراب الإسلامي مثل: الآخر، الغرب، الاستغراب، التغريب...

مداخل تاريخية: ترسم خريطة عامة لاتجاهات الاستغراب في الفكر الإسلامي واستحضار مجموعة من التجارب التاريخية الحديثة والمعاصرة في التعاطي مع التجربة الغربية.

القسم الأول
مداخل نظرية

الباب الأول
(الآخر) في المفهوم والمرجعية

موضوع (الآخر) من أهم الموضوعات التي كانت حاضرة طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، وقد اختُلف حولها اختلافاً شديداً أحياناً. وحتى أجلِّ البحث بموقف واضح وصريح من هذا الأمر، كان الباب الأول في تحرير القول في مفهوم (الآخر) في المرجعية الإسلامية، قرآناً وسنة، مع تمهيد في الفصل الأول أتحدث فيه عن معركة المفاهيم والمصطلحات وعلاقتها الوطيدة بالمعجم المفهومي والاصطلاحي الحضاري الإسلامي.

الفصل الأول

في معركة المفاهيم والمصطلحات والخصوصية الحضارية

المبحث الأول: في أهمية دراسة المفاهيم والمصطلحات، والخصوصية الحضارية

تنبع أهمية دراسة المفاهيم والمصطلحات في صيغها الحديثة واستخداماتها في الفكر العربي الإسلامي من كونها نتاج العلاقة مع (الآخر)، حيث تلتقي الثقافات والعادات والتقاليد، وتتعانق الهويات والمرجعيات، التي قد يذوب بعضها في بعض، وقد يسيطر بعضها على بعض فتنمحي الخصوصيات والجذور لبعض الثقافات والحضارات، لذلك وجب على كل مرجعية أو هوية أو حضارة أن تتميز - دون استعلاء- عن غيرها حتى تحافظ على أسسها ومبانيها ومعانيها وشعاراتها، وإلا كانت الثقافة الواحدة والمرجعية الواحدة هي المسيطرة، وهذا ما حاولت الثقافة الإسلامية أن تحافظ عليه منذ فجر الدولة الإسلامية في مرحلتها الجنينية إلى يوم الناس هذا. وهذا التميز لم يعن الانكماش والتقوقع على (الذات)، بل كانت الثقافة الإسلامية دوماً منفتحة دون إفراط ولا تفريط[1].

---

(١) للمزيد انظر: قيس خزعل جواد، حول المفهوم والمصطلح في الفكر العربي والغربي، رسالة الجهاد، عدد ٨١، ص ٩٢.

لقد باتت المسألة المصطلحية ضرورية في عالم التواصل الحضاري من أجل تيسير لغة الحوار الحضاري. إن المسألة المصطلحية ليست هي تعريف اللفظ المصطلح ولا وضع المصطلح المقابل لمصطلح، ولا اقتراح مصطلح جديد لمفهوم جديد ازدان به فراش عالم المصطلح..

والمسألة المصطلحية ليست هي أيضاً تعريف علم المصطلح، ولا البحث في قضايا علم المصطلح، ولا دراسة مصطلحات علم المصطلح...

إنما المسألة المصطلحية – كما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي– هي تلكم المسألة التي تستلزم كل ذلك، وتوظف كل ذلك وغير ذلك، مما له صلة بذلك في تعريف الذات الحضارية المستعملة للمصطلح:

- ماذا كانت؟
- وماذا هي الآن؟
- وماذا ينبغي أن تكون؟[1].

---

(١) انظر: الشاهد البوشيخي، نحو شهود حضاري للمسألة المصطلحية، سلسلة دراسات مصطلحية، ط ٣، ٢٠٠٢م، ص٨ وما بعدها.

المبحث الثاني: (المشاحة في الألفاظ والمصطلحات) من أولويات بناء وتحصين الفكر الإسلامي

إن المصطلح والمفهوم في عالمنا اليوم ثغرة خطيرة ينفذ من خلالها (الآخر) بكل يسر، فمن خلالها استطاع (الآخر) أن يجيش الجيوش من المثقفين والأدباء والمفكرين لترويج، ثم لترسيخ مجموعة من القيم الغربية في عصر العولمة، التي باتت تحاول تنميط العالم على شاكلة الثقافة الغربية، والعمل على حسر ثم تحييد الثقافات العالمية والمحلية الأخرى، وفي هذا السياق ضخ الإعلام الغربي عدداً هائلاً من المصطلحات والمفاهيم وحقن بها مثقفينا وإعلاميينا وأدبائنا، الذين – بتأثير قوة الصدمة – أصبحوا يشكلون مقاولات ثقافية محلية تنوب عن (الأغراب) في ترويج هذه البضاعة (المنمطة) وتم التطبع إلى درجة البلادة مع مجموعة كبيرة من المصطلحات والمفاهيم مثل: الإرهاب....

وظهرت بدعة مقولة: (لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات) وتلقفتها نخبنا (المتنورة) وأصبحت تحتل حيزاً خطيراً في حياتها الفكرية والثقافية، بل وحتى السياسية.

إن المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هي ميراث لكل الملل والمذاهب والحضارات، ولجميع ألوان المعرفة ونظريتها ولكل بني

الإنسان.. وهذه العبارة في تقديرنا صادقة تماماً.. لكنها – أيضاً – تحتاج إلى ضبط لمفهومها وتقييد لإطلاقها، وتخصيص لعمومها حتى لا يشيع منها الخلط، بل والخداع، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التي ترددها دون ضبط وتحديد وتقييد لما يوحي به ظاهرها من مضمون(١).

لذلك وجب التنبيه إلى خطورة مقولة: (لا مشاحة في الألفاظ) في وقت تصاعد الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم، وولى أغلب المثقفين وجوههم، شطر المصطلح الوافد(٢).

إن للمفاهيم دوراً محورياً في عملية بناء الهوية؛ والمفاهيم انعكاس للجوهر الحضاري لأمة ما، وهي تتضمن عناصر مختلفة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر مترابطة تعكس تركيب الواقع وتطوره وتطور إدراكه، وتؤثر يقيناً في البنية المعرفية وفي السياق الفكري.. لذلك تبرز ضرورة رد المفهوم لمجمل البنيان المعرفي والثقافي والفكري، الذي ينتمي له، وتقدير المصلحة في تبني مفهوم معين أو ربما رفضه(٣).

---

(١) محمد عمارة، الخصوصية الحضارية للمصطلحات، ضمن كتاب: إشكالية التحيز.. رؤية معرفية.. ودعوة للاجتهاد، تحرير عبد الوهاب المسيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٢٥/١.

(٢) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية، ط ٢، ١/ ٢٠٠٢.

(٣) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المفاهيم.. مفاتيح الفهم ومرايا الحضارة، عن موقع islamonline.net.

إنه لابد- في إطار مشروع فقه الاستغراب الإسلامي- من خطة علمية ومنهجية لازمة للتصدي لمسألة المصطلحات والمفاهيم، ذلك أن الاهتمام بالمفاهيم المكونة للذات ينبغي، بل يجب، أن يكون على رأس الأولويات، ولا قيمة لاهتمام في ميزان الغد الحضاري المنتظر، ما لم يؤسس على العلمية أولاً وعلى المنهجية ثانياً، ثم على التكاملية شرطاً في السير الراشد ثالثاً.

وعليه، فإن المسألة المصطلحية مسألة حضارية يمكن أن تكون من قضايا فقه الاستغراب الملحة في الدراسات الحضارية الإسلامية المعاصرة.

بهذه المعاني نلج تصنيفات مصطلح ومفهوم (الآخر) في القرآن الكريم ثم في السيرة النبوية في الفصلين القادمين، بحول الله.

الفصل الثاني: (الآخر) في القرآن الكريم

المبحث الأول: في مفهوم (الآخر)

كلما احتكت حضارة أو مجتمعات أو تجمعات بشرية بأخرى إلا وبرزت مسألة (الآخر) أو (الغير) لتعكس قضية التمايز، ومن أهم مفرداتها: الحضارة والهوية والمرجعية والتثاقف والهيمنة والعنصرية و.... وتبلغ قضية التمايز حدتها كلما حاولت حضارة ما فرض قيمها ونموذجها الحضاري على الآخرين، وتتولد تبعاً لذلك مقاومات وممانعات تتوخى الحفاظ على الذات وربطها بالأصول الدينية والمعرفية ضداً على (الوصفات) الثقافية والقيمية والسياسية المهيمنة وما تشكله من خطر تخلخل البنى الثقافية والفكرية للأمة المراد الهيمنة عليها.

وقبل الخوض في معيارية القرآن الكريم في تحديد دوائر (الآخر)، نقف وقفة قصيرة مع (الآخر) من الناحية المصطلحية والتعريفية.

فقد ورد جذر – أخ ر– في القرآن الكريم ٢٥٠ مرة في صيغ عديدة وضمن معان متنوعة ومختلفة(١). ومنها:

أخر (جمع أخرى)، استأخر، آخر، آخران، آخرون، أخرى، أخر – أخراهم، آخرة ...

---

(١) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ط٤ (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) مادة (أ خ ر).

وتوجد في مجموعة من الآيات نورد بعضها فقط:

- آخر: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ﴾ (المائدة:٢٧)، ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة:١٠٢)، ﴿وَقَالَ ٱلْآخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا﴾ (يوسف:٣٦)، ﴿ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ (الحجر:٩٦)، ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ (المؤمنون:١٤).

آخران: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (المائدة:١٠٦).

آخرون: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ (التوبة:١٠٢). ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة:١٠٦).

و(الآخر) بمعنى (الغير) وأصله أفعل من أخر أي تأخر، فمعناه أشد تأخراً ثم صار بمعنى المغاير[1] وآخر: تأنيثه أخرى وجمعها أخر غير مصروف، قال تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤)[2]، ونقول: فلان أثبت مع الله إلهاً آخر[3].

---

(١) تاج العروس، ٣٠/٩.

(٢) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مادة: أ خ ر.

(٣) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مادة أ خ ر.

وفي (غير): الغير- بكسر العين وفتح الياء- من قولك غيرت الشيء فتغير. وقال الأزهري: قال الكسائي: هو اسم مفرد مذكر وجمعه أغيار، وقال أبو عمرو: وهو جمع غِيَرة/بكسر الغين وفتح الياء-[1].

والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام[2]، والإجبار في الأصل حمل الغير على أن يجبر الأمر[3]، والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير[4]، والتفويض رد الأمر إلى الغير لينظر فيه[5]، و(الغير) الاسم من التغيير، وذهب اللحياني إلى أن الغير ليس بمصدر، إذ ليس له فعل ثلاثي غير مزيد، وغير عليه الأمر: حوله، وتغايرت الأشياء[6].

و(الآخر) مفهوم كلي يتسع مدلوله لغوياً لكل ما هو غير الذات، بيد أن معنى الاستعمال الشائع للفظ «الآخر» يميل إلى حصره في الآخر البشري، وربما اختزله بعضهم أكثر في غير المسلم.

إذن فـ(الآخر) الذي يهمنا في هذا المجال هو (الغير) باعتباره طرفاً مفارقاً للذات الاجتماعية، متميزاً عن الأنا، له كيانه المستقل عنها في جميع أبنيته: الهيكلية والنفسية والشعورية والفكريائية[7].

---

(١) لسان العرب مرجع سابق؛ ومختار الصحاح، مرجع سابق.
(٢) انظر: زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة.
(٣) التعاريف.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) لسان العرب.
(٧) عبد الحق الزموري، الآخر في القرآن: نفي أم تعايش، رسالة الجهاد، ع٧٠، ١٩٨٨م، ص ١٢٢.

المبحث الثاني: معيارية القرآن في تحديد (الآخر)

المطلب الأول: (الآخر) في فضاء الحرية الإسلامية:

العلاقة مع (الآخر) ترمز إلى وضع التفاعل بين ذات مـا و(الآخـر). وأهمية علاقة (الذات) الإسلامية مع (الآخر) لا تنفصل عن أهمية العلاقة مع (الآخر) عموماً؛ لأن (الذات) الإسلامية مثلها مثل أي ذات أخرى لا تقوم بنفسها. وتكتسب علاقة (الذات) الإسلامية مع (الآخر) أهمية خاصة لكونها تشهد حالياً اختلالات خطيرة.

إن الثقافة الإسلامية قدمت عدة معايير وقياسات حكمت من خلالها على ثقافة (الآخر)، ولونت بها صورته، فهناك أولاً المعيار الديني: الإيمان الإسلامي، ثم المعيار الحضاري، وهو ما يقاس بمدى العمران عند (الآخـر)، ومعيار بيئي جغرافي، يتعلق بموقع هذه الحضارات في أقاليم الكرة الأرضية، فضلاً عن العامل المعرفي، أي بمدى تقدم معرفتهم بالعالم وحال الشعوب في ذلك الحين، كل هذه العوامل مجتمعة لونت نظرة الثقافة العربية - الإسلامية إلى (الآخر)... كما تأثرت نظرتها تلك بطبيعة العلاقات الفعلية القائمة بين «دار الإسلام» وبين (الآخر)، أي بحالة الحرب والسلم السائدة بينهم، في سياق ظرفها التاريخي، وبمدى ثقتها بمرجعيتهم الثقافية، وموقعهم في العالم[1].

(١) شمس الدين كيلاني، الآخر في الثقافة العربية-الإسلامية، التسامح، العدد ٣.

إن الإسلام- وهو يطرح مشروعه التغييري الإصلاحي في المجتمع الجاهلي- سعى إلى تحديد طبيعة وماهية الجماعة (المُصلِحَة) التي يريدها رافعة للواء القيم الجديدة التي يبشر بها، فوضع لها مواصفات، وحدَّ لها حدوداً، ورسم لها شروطاً، بل ونظم علاقاتها مع (الآخر) ضمن منظومة من التوجيهات في إطار مفهوم جديد للحرية يعبر من خلاله (الآخر) عن انشغالاته الفكرية والعقدية والسياسية و... فكانت الحرية بذلك ثابتاً أصيلاً من ثوابت الشرع الإسلامي كفله القرآن وضمنته السنة المطهرة[1].

ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر -اليوم- لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال، فإن الحرية الرحيبة في الإسلام على العكس، فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة[2].

إذن، ففي إطار هذه الحرية نزع الإسلام إلى تربية أتباعه على سلوك مقنن مع (الآخر) أياً كان موقعه وإلى أي قبيلة ينتمي، فوضع مبادئ تحكم هذه العلاقة وتؤسس لها، وهي أن (الناس سواسية كأسنان المشط)[3]،

---

(١) حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، ٧/١٩٨٥م، منشورات مجلة العربي الكويتية، ص ١٧٦.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، الحرية في القرآن، سلسلة كتاب لخترنا لك (بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥م) ص ٤٧.

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني، حديث رقم ٥٩٦، والحديث رغم ضعفه فهو ينسجم ويتناغم مع النص القرآني الذي يدعو إلى العدل والمساواة.

ووضع قواعد تلتئم في ظلها الجماعة البشرية، ورسخ دعوة كونية أساسها التنوع في إطار الوحدة من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ﴾. ويبدو من ذلك أن القرآن بنى فلسفته على قاعدة نقيضة لفلسفات النفي والتفرد وعبادة الذات.

المطلب الثاني: موضوع (الآخر) في القرآن الكريم:

حمل الإسلام نظرة دينية جديدة للعالم والإنسان، إذ تضمن التصور القرآني إدراكاً لافتاً للاختلاف بين الكائنات والناس واللغات والأديان، إذ خلق الله البشر، وفق الرؤية الإسلامية، مختلفين:

- جنسياً من ذكر وأنثى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ (النجم:٤٥).

- ولغوياً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ..﴾ (الروم:٢٢).

- ودينياً: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن:٢).

- وأنشأ الاجتماع البشري في وحدات مختلفة (شعوباً وقبائل) على قاعدة علاقات التعارف: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ﴾.

- والتـــدافع ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة:٢٥١)، فمعنى «الدفع» أو التدافع، حسب المصطلح القـرآني، يـشير إلى التفاعـل والتواؤم مع واقعة التنوع والاختلاف.

لكن هذا التأكيد على الاختلاف والتنوع، يوازيه التشديد على الوحدة الأصلية والنهائية الجامعة للبشر على اختلافهم، فقد كان الناس، وفق النظرة القرآنية، أمة واحدة، صدرت عن نفس واحدة «آدم»، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (الأنعام:٩٨)، ويقول الرسول الكريم ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلا لا فَـضْلَ لِعَرَبِـيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْـوَدَ وَلا أَسْـوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلا بِالتَّقْوَى»[1].

وذكر القرآن أهل الديانات في أكثر مـن مـوطن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة:٦٢)، كما ذكـر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج:١٧).

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه.

فقــد ميز القرآن بين ستــة فئات من أهل العقــائد، أجاز وجودهم في الاجتماع الإسلامي، مع تفويض أمرهم إلى الله يــوم القيامــة. فكــان الاجتماع السياسي الإســلامي نوعاً من اجتماع حضاري، قــائم علــى طواعية الأفراد والجمــاعات في الانتظام في هذا الاجتماع، بصرف النظــر عن أصوله الإثنية والدينية والفكرية، الذي يتضمن حدوداً يجب احترامها في ظل العيش المشترك.

إن موضوعة (الآخر) أو مسألة (الغيرية) تعتبر من أهم المباحث اليــوم في العلوم الإنسانية لاتصالها بميادين علمية عديدة، ولتأثيرها في مسائل مهمة لحياة الجماعات البشرية من قبيل الهوية والحضارة والتبادل الثقافي.. خاصــة مع المقاومة العنيفة التي بدأت تواجهها قيم الغرب، مما أدى إلى تخلخل البنى الثقافية والسياسية والقيمية للعلاقات الدولية[١].

---

(١) عبد الحق الزموري، الآخر في القرآن: نفي أم تعايش، رسالة الجهــاد، ع٧٠، ص ١٢١.

المبحث الثالث: دوائر (الآخر) في القرآن الكريم

- الدائرة الأولى: (الآخر) الداخلي:

تكون المرجعية فيها للإيمان وللمسؤوليات السياسية والاجتماعية المترتبة عنه، ورغم ذلك فقد يحصل ما يفرق بين المؤمنين المؤلفين للجماعة المسلمة حينما يخل بعضهم بشروط التعامل المنصوص عليه في عقد الإيمان، فتصبح فئات من بينهم (آخر)؛ والذي يعطي هذا (الآخر) تشكله ويرسم للذات حدود التعامل معه هنا هو شرع الله، فكلما التزم المرء داخل دائرة الإيمان بالأوامر والنواهي تقلص الخطر من أن يصبح (آخر) يتعامل معه بشروط النفي[1].

وبرجوعنا إلى التوبة (الآية ١٠٠-١٠٦) نلمس هذه المفاهيم: تتضمن أحكام نهائية في العلاقات بين الأمة المسلمة وسائر الأمم، وتصنيف المجتمع المسلم ذاته وتحديد قيمه ومقاماته وأوضاع كل طائفة وكل طبقة من طبقاته.

والأصناف التي حددتها الآيات يمكن رصدها كما يلي:

- ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ .....﴾: هذه الطبقة من المسلمين بمجموعاتها الثلاث: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ كانت تؤلف القاعدة الصلبة[2] للمجتمع المسلم في الجزيرة بعد الفتح، والتي ولدت على محك الشدة لتشكل قوة متماسكة من خلال تجمعها الحركي العضوي الجديد تحت قيادة الرسول ﷺ.

---

(١) الإسلام والأخر، ص ٣٠.

(٢) انظر: محمد قطب، كيف ندعو الناس، مراجعة وإشراف محمد البنعيادي، منشورات كتاب المحجة رقم ٣، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٩٥.

- ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ...﴾: هذا الصنف من (الآخر) حذق النفاق، ومرن عليه، ولجّ فيه، ومرد حتى ليخفى أمره على رسول الله ﷺ رغم اتصاله بالوحي! فكيف يكون؟ والله سبحانه يقرر أن هذه الفئة من الناس موجودة في أهل المدينة وفي الأعراب المحيطين بالمدينة، ويطمئن رسول الله ﷺ والمؤمنين معه، من كيد هذه الفئة الخفية الماكرة الماهرة كما ينذر هؤلاء الماكرين المهرة في النفاق بأنه سبحانه لن يدعهم: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾.

- وبين المستويين المتقابلين، مستويان بين بين.. أولهما: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ ....﴾: وأمر الله لرسوله بإجراء معين مع هذه الطائفة دليل على أنها كانت معينة بأشخاصها لرسول الله ﷺ كما هو ظاهر[1].

- وهناك فريق آخر لم يبت في أمره وقد وكل أمره إلى الله: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ ....﴾: وهذا (الآخر) الداخلي، الذي ينتمي إلى نفس الفصيل العقدي لا يتحدد بعرقه ولونه ولا بلغته وواقعه الطبقي ومكان وجوده الجغرافي، بل يتحدد بمدى التزامه بشرع الله، من خلال تجاوبه مع متطلبات العضوية الحقة في المجتمع الإسلامي[2]. إنما تجليات (الآخر) من داخل (الذات) التي أنشأها الإسلام منذ بداياته.

---

(١) في ظلال القرآن، ص ١٧٠٣- ١٧٠٦ بتصرف.

(٢) (الآخر) في القرآن، ص ١٢٣.

الدائرة الثانية: (الآخر) الخارجي:

هو النقيض العقـــدي والتكويني والسياسي وربما الجغرافي أيضاً، يقول تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (آل عمران:١٣)، إنه صراع تناقضي واضح تمثله جماعتان لهما برنامجين نقيضين، وصلت حدة التنـــاقض بينهما إلى إعلان الحرب الشاملة: جماعة الرسول ﷺ وهي (الذات) التي يعبر القرآن عن برنامجها العقدي والسياسي والاجتماعي والفكري، وجمــــاعة قريش (الآخر المستقـــل بذاته خارج دائـــرة الـــسيادة الإســـلامية)، ذات المشروع الكفـــري النقيـــض والمناهض للمشروع الوليد الموحِّد[1].

---

(١) (الآخر) في القرآن: ١٢٤ وينقسم غير المسلم في نظر الفقهاء باعتبارين:

الاعتبار الأول: من حيث طبيعة دينه وعقيدته وهو من هذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاثـــة أقسام: القسم الأول: الكتابي كاليهود والنصارى؛ والقسم الثاني: المشرك الوثني كعباد الأصنام والبقر؛ والقسم الثالث: الملحد وهو من ينكر وجود صانع للكون أو خـــالق، وهذا الصنف في هذا العصر أكثر انتشاراً من أي عصر آخر.

والاعتبار الثاني: من حيث علاقة الآخر بالمسلمين من سلم أو حرب، وهـــو أيـــضاً ينقسم إلى قسمين:القسم الأول: المعاهد. والمعاهد أيضاً نوعان: النوع الأول: المعاهد كدولة أو مجموعة كبيرة منفصلة عن المجتمع المسلم، والنوع الثاني: المعاهد كفـــرد يعيش داخل المجتمع المسلم؛ والقسم الثاني: الحربي وهو من ناصب المسلمين العداء وأبى أي شكل من أشكال التعايش مع المسلمين ولم يرتض إلا الحرب سبيلاً.

ولقد رسخ الإسلام مجموعة من المبادئ والقيم المرنة التي تؤطر حركته في علاقته بالآخر، حيث قد يقبل الآخر/النقيض الخارجي أحياناً، يقول ﷺ في حالة أولاد المشركين الآخرين الخارجين: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ (الإسراء:١٥)، بل أقر التعايش مع الآخر المناقض للذات وقيده، قـال ﷻ : ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨)، فحين ينتهي العداء والخصومة بين الإسلام و(الآخر المفارق) لابد من إشاعة الـبر والقـسط في العلاقـة المتبادلة معه.

فالأمر، إذن، ليس خصوصية عداء للغرب، ولا خـصوصية مـوالاة للشرق، فإن كلاً من الغرب والشـرق يتضمن البر والفاجر، وينـتظم في سلـكه المسـلم والـكافر، ولا يعقد ولاء ولا براء في الإسلام على غرب ولا شرق، وإنما يعقد على أساس الإيمان بالله ورسله، فقد حرر الإسـلام بني البشر من التعصب للأعراق والألوان والألسنة، ومحض ولاءهم للحـق، الذي نزل من عند الله، وأمرهم أن يكونوا قوامـين بالقسـط شهـداء لله ولو عـلى أنفسـهم أو الوالـدين والأقربين؛ لقـد بلغ الإسـلام علـى درب العدالة الموضوعية والإنصـاف الحـد الذي جعله لا يهمـل الفـروق الدقيقة بين فصائل وتيارات أي (آخر) من الآخرين.. فلم يعمم الأحكـام والأوصاف على أهل الكتاب، ولا يسوي بين فصائلهم وتياراتهم وفرقهم..

بل يقعِّــد لقاعــدة (عــدم التعميم) هذه فيقــول: ﴿ ۞ لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ ﴾ (آل عمران:١١٣)[١].

و لم يقف الإسلام بهذا الأفق عند هذا الحد، وإنما امتــد بــه ليــشمل المتدينين بالديانات الوضعية، وعاملهم معاملة أهل الكتاب حيث قــال ﷺ: «**سنوا فيهم سنة أهل الكتاب**» [٢].

كان هذا هو موقف الإسلام – غير المــسبوق وغــير الملحــوق- في الاعتراف بكل (الآخرين) الذين يتركونه ويجحدونه... بل قد تجاوز الاعتراف بهم والقبول لهم، ووصل إلى حد جعلهم جزءاً من (الذات)، ذات الدين الإلهي الواحد وذات الأمة الواحدة، بل جعل تمكينهم من حرية إقامة جحــودهم بالإسلام شرطاً من شروط اكتمال عقيدة الإسلام وإسلامية الدولة[٣]، يقول د.مراد هوفمان: يصعب على الكثيرين من مراقبي الغرب تفهم المسلمين حين يزعمون أن الإسلام إنما هو دين السماحة المطلقة بلا منازع، ومع ذلــك إن هذا هو الحق... والجوهر الكامن في هذا الموقف الشامل للتقبــل المتــسامح للآخرين فكرياً وعلمياً هو الحقيقة التي نص عليها القرآن حقاً وجعلها أصلاً أساسياً في العلائق، وحرم انتهاكها على الخلائق[٤].

---

(١) محمد عمارة، سماحة الإسلام، مجلة التسامح العمانية، ع١، ٢٠٠٣م، ص٢٨.
(٢) في الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قال: لا أدري ما أصنع بالمجوس، فقال عبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنــه: أشــهد لسمعت رسول اللهﷺ يقول: (سنوا فيهم سنة أهل الكتاب). انظر نيل الأوطار، ٨/٢١٣.
(٣) سماحة الإسلام، ص ٢٩/٣٠ بتصرف.
(٤) مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ١٩٩٩م، ص ١١.

الدائرة الثالثة: (الآخر) المزدوج:

قد يكون (الآخر) داخلياً وخارجياً في الوقت نفسه.. داخلي باعتبار الحيز الجغرافي الذي يميزه عن الأنا، ونقصد بذلك الجماعات التي لا تنتمي بالضرورة إلى جماعة المؤمنين، ولكنها تعيش معها تحت سيادة الحكم السياسي الإسلامي.

ومن روائع القرآن في تقنين العلاقة مع (الآخر) اعترافه لهذا (الآخر) بالحقوق المدنية نفسها التي يقرها لأتباعه، يقول ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ (المائدة:١٠٦)، هذا الاعتراف المبدئي ب (الآخر الداخلي) جغرافياً والمغاير ثقافياً ودينياً، يعتبر موقفاً متقدماً لمصلحة الجماعة الإنسانية، ويندرج ضمن فلسفة متعارضة مع النفي المطلق القائم عليها المجتمع القبلي[1].

فهؤلاء الذين ينتمون إلى دائرة الإيمان جغرافياً وإلى دائرة الكفر إديولوجيا خاطبهم القرآن الكريم باعتبارهم عنصراً مكوناً لمجتمع الإيمان، ولذلك طالبهم بالالتزام بشروط هذا الانتماء، وكشف للمسلمين -في العديد من المرات- ألاعيبهم وخياناتهم، دون أن يذكر لهم أسماءهم.. وهذا الموقف ينبع من السعي إلى الاحتفاظ بوحدة المجتمع: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ

---

(١) حسن السعيد، الإسلام والأخر: الأسس النظرية في النص القرآني، مجلة التوحيد، ع ١١٠، تصدر عن مؤسسة الفكر الإسلامي، إيران، ص٤٠.

﴿يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء:٩١)[١].

إذن، فشروط الانتماء: ﴿يَعْتَزِلُوكُمْ﴾ ؛ ﴿وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ﴾؛ ﴿وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ﴾.

والخلاصة: إن العلاقة مع الآخر الداخلي (جغرافياً وفكرياً) تختلف بكثير عن الآخر الداخلي (جغرافياً) الخارجي (عقدياً)، وإن حدة التنافر بينها وبين الجماعة المسلمة تتباين إلى حد كبير[٢].

كانت هذه جولة سريعة مع حضور (الآخر) في القرآن - أو في بعض آياته على الأقل- عبر صور مختلفة ومتعددة، أردنا من خلالها تأكيد أن لكل نسق حضاري محدد نصه المرجعي، الثقافي السياسي الخاص به والذي يلخص مجمل تجربته البشرية الاجتماعية، وكان التركيز على إشكالية العلاقة مع (الآخر).

وفي الفصل الموالي نسلط الضوء على النص النبوي معياراً لتحديد ماهية (الآخر) ودوائر التماس معه، ليكتمل تأصيل صورة هذا (الآخر) في المرجعية الإسلامية، باعتبار النص النبوي الوثيقة العملية التطبيقية والتجربية الواقعية الحية والمرآة الصادقة، التي عكست فلسفة القرآن في العلاقة مع (الآخر).

---

(١) الإسلام والآخر، ص ٤١.
(٢) (الآخر) في القرآن، ص ١٢٦.

الفصل الثالث

معيارية السنة في تحديد (الآخر)

لقد أعطى الرسول ﷺ مثلاً عالياً في معاملة أهل الكتاب، أبرز صور (الآخر). فقد روي عنه ﷺ أنه كان يحضر ولائمهم، ويشيع جنائزهم، ويعود مرضاهم، ويزورهم ويكرمهم، حتى روي عنه أنه لما زاره وفد نجران فرش لهم عباءته ودعاهم إلى الجلوس عليها؛ وروي أنه كان يقترض من أهل الكتاب نقوداً ويرهنهم أمتعته، حتى أنه توفي ودرعه مرهونة عند بعض يهود المدينة في دَيْنٍ عليه[1].

ويتبين من تتبع السيرة العطرة للرسول ﷺ أنه اهتم مبكراً بتقنين العلاقة مع (الآخر) ووضعها ضمن أولوياته الملحة، التي لا تتحمل الإبطاء، لذلك نجده يعجل بإنجاز ثلاث قضايا مركزية فور وصوله إلى المدينة:

المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار؛ وبناء المسجد ليكون للدعوة والصلاة واستقبال الوفود؛ وعقد معاهدة حسن جوار وتحالف دفاعي بين المسلمين وبين اليهود والمشركين، وبذلك تقررت حرية العبادة والدعوة[2].

---

(١) عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ص ٢٩٥.

(٢) حسن السعيد، الإسلام والآخر في السنة المطهرة والتأصيل الفقهي، التوحيد، ع ١١١، ص ٣٠.

المبحث الأول: موقع (الآخر) في الصحيفة (دستور المدينة)

إذا تأملنا نص الصحيفة هذا نلاحظ - دون عناء - أن رسالته تـؤطر الحقل الحقوقي والمدني للمجتمع الوليد، وأن الرسول ﷺ استهدف بها الوضع الحقوقي والعلاقات التنظيمية الإدارية والسياسية والاجتماعية للمسلمين كـ(أمة) مع بعضهم ومع غيرهم؛ كما نلاحظ أن قواعد الخطاب الإسلامي تنطلق من قيمة من أهم القيم الإسلامية، ألا وهي الاعتراف بـ(الآخر). و(الآخر) هو في الأصل كلُّ ما سوى الذّات، فحينما بُعث النبي ﷺ إلى الناس كافة، كانوا جميعاً يمثّلون (الآخر) بالنسبة إليه، فاعترف بهم لا اعتراف ازدراء واستعلاء، كما توحي بذلك مزدوجة «اليونان والبرابرة» أو «الرومان والبرابرة» وإنما اعتراف تمايُز وتكافؤ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون:٦) و«لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

وانطلق تعامله معهم من مبدأ أصيل كان يدعو به كلَّ يوم: «**وأشهد أن العباد كلّهم إخوة**»؛ لأنهم يشتركون جميعاً في أن لهم أباً واحداً، فهم كما يسميهم القرآن «بنو آدم»، وهم يشتركون جميعاً كذلك في أن لهم رباً واحداً؛ وأنهم مهما اختلفوا فإن ربوبية الله تجمع بينهم: ﴿ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ (الشورى:٤٧)، ﴿ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (الشورى:١٥)؛ وأنهم سَواسية في التمتُّع بخيرات هذه الربوبية، لا تفرقة بينهم ولا تميز في أي أمر من الأمور التي تتعلق بربوبية الله عز وجل، كالماء والغذاء والرزق

والعطاء والدواء والشفاء والإمداد بسائر أسباب الحياة: ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٠)[1].

والصحيفة، بذلك، صيغة مبكرة ومتقدمة لإبرام المعاهدات والمواثيق الاجتماعية والدولية مع الآخرين.

ويأتي تعبير (أهل الصحيفة) ليحدد ماهية المنخرطين في هذه الصيغة، وهم كل من قبل بنود الصحيفة، سواء كان من أهل المدينة أو من غيرها من الأقوام والفئات الاجتماعية والفكرية والسياسية والعقائدية، وسواء كانوا من اليهود أم من العرب غير المسلمين، وهذا يكشف أن الصحيفة قد وضعت تنظيم علاقات الدولة والأمة فيما جاوز المدينة وليست خاصة بأهل المدينة وحدهم[2].

ومن الخلاصات والمحاور الكبرى، التي يمكن استخلاصها من الصحيفة ما يلي:

-كان العهد مع اليهود على المسالمة والموادعة والدفاع المشترك عن المدينة (سياسة الدفاع المشترك) وضد قريش خاصة.

- التسليم بأن السلطة العليا في المدينة هي سلطة الإسلام وقائده رسول الله ﷺ.

- عدم مناصرة أي مهاجم للمدينة أو عقد أي حلف مع المشركين المحاربين دون إذن من السلطة السياسية التي يمثلها الرسول ﷺ.

---

(١) محمد هيثم الخياط، خطاب الآخر في القرآن والسنّة، مجلة رسالة التقريب، عدد ٥٤، ٢٠٠٦م، ص ٣٢.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٢، ص ٥٣٢.

- قبول السلم ممن يجنحون إلى السلم وإن لم يعقدوا معه ﷺ عهداً، وأن يوادعهم ما وادعوه.

- حقوق المواطنة الكاملة لليهود، يمارسون عبادتهم ويناصحون المسلمين... بمعنى أن المواطنة مفهوم أصيل أكدته الصحيفة وهي ترسم الإطار العام للحكم والإدارة في مرحلة التأسيس هذه.

ففي دولة المدينة التي رأس حكومتها الرسول ﷺ نص (دستورها) - الصحيفة - على التعددية الدينية لرعية هذه الدولة الإسلامية الأولى، وعلى المساواة والعدل والإنصاف في حقوق المواطنة بين هذه الرعية المختلفة والمتعددة في الدين.... لقد حول الإسلام (القبائل) إلى لبنات في بناء (الأمة) الجديدة، وجعل أبناء الشرائع الدينية المتعددة لبنات أصلية في بناء (الأمة الواحدة)، وفي رعية هذه الدولة الإسلامية الواحدة...حتى أن تاريخ الفكر الإسلامي لم يعرف مصطلح (الأقلية)، وإنما عرف (الأمة الواحدة) التي جعل الإسلام تنوعها واختلافها - في الشرائع الدينية، في الشعوب والقبائل، وفي الألوان والأجناس، وفي اللغات والأقوام، وفي المناهج والعادات والتقاليد والأعراف- سنة من سنن الله، التي لا تبديل لها ولا تحويل.

فنص (دستور) الدولة الإسلامية الأولى -الذي وضعه الرسول ﷺ عقب الهجرة إلى المدينة- على أن «**لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...ومن تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.. وأن بطانة يهود ومواليهم كأنفسهم.. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا**

محاربين، على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه».

وتفيد دراسة نصوص الصحيفة أن (المواطنة) لا تساوق الانتماء الديني دائماً بل يمكن أن تفترق عنه، حين يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتماء ديني متنوع، فقد تتساوى (المواطنة) مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتحد في الخارج المعاش مفهوم (الأمة) مع مفهوم (الوطن) والدولة و(المواطنة)، وقد لا تتحد هذه المفاهيم، فتكون (أمتان في الانتماء الديني) في وطن واحد، ومجتمع سياسي واحد ودولة واحدة.

ومن خلال ما سبق، يتبين أن المجتمع السياسي الإسلامي المتنوع في الدولة الإسلامية يمكن أن يتكون من نسيج فكري وعقدي ولغوي... متنوع:

١- مسلمون يشكلون الغالبية، وهم عصب الأمة (بالمعنى العقيدي والديني)، في نسيج الدولة السياسي والتنظيمي.

٢- يهود، نصارى، مجوس أو غيرهم... ينتمون في الأساس إلى الأرض التي تقرر إنشاء الدولة عليها (المدينة).

ويترتب على هذا نشوء حقوق للمواطن غير المسلم على المجتمع السياسي الإسلامي لابد من ضمانها والسهر على تحقيقها مقابل التزام

المواطن غير المسلم بشروط الانتماء، التي حددتها بنود الصحيفة، وفيما قبل النص القرآني الذي تحدثنا عن بعض معالمه في الفصل السابق.

إن (الصحيفة) دستور وضعه الرسول ﷺ لجماعته في المدينة ليحدد لها نظام العمل في شؤون الجماعة الداخلية والخارجية.. دستور كامل يبين الحدود الجغرافية لوطن الأمة (جوف المدينة ومنازل القبائل وكل من لحق بنا وجاهد معنا)، والمراد هنا منازل كل القبائل التي تنضم إلى الأمة و(تقر بما في الصحيفة) أي توافق على ذلك الدستور، وقد اتسعت مساحة المدينة بذلك، لأن القبائل حولها أخذت تنضم إلى الأمة الإسلامية[1].

من خلال هذه الوقفات السريعة يظهر أن الصحيفة كانت إعلاناً عن قيام أول دولة قانونية في الأرض نظم بها الرسول ﷺ جميع شؤونها ورسم سياستها الداخلية والخارجية بصفته (الرئيس) الأعلى للدولة الناشئة؛ إنه دستور فريد لم تحلم به البشرية في عمرها الطويل إلى يومنا هذا، حيث تضمنت الكثير من القواعد والمبادئ الأساسية التي ما تزال البشرية تحوم حولها مثل: إباحة الحريات، العقيدة والإقامة والتنقل ومزاولة الحرف دون تقييد مادامت هذه الحريات لا تضر مصلحة المجموع، وتراعي المبادئ الأخلاقية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية، والصحيفة بذلك، أسست لوحدة الشعور بالجماعة الإنسانية وحميمية العلاقات فيما بين أفرادها[2].

---

(١) حسين مؤنس، دراسات في السيرة النبوية (الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥م) ص ٥٥.

(٢) إبراهيم العجلوني، الصحيفة: أنموذج من التسامح في الإسلام، التسامح، ع١، ص ٥٠-٥١.

المبحث الثاني: كتاب (أهل نجران) والشراكة المدنية الحقيقية

في أول احتكاك بين الدولة الإسلامية الأولى وبين النصارى، عندما اتسعت دائرة حدودها فشملت رعية نصرانية - هم نصارى نجران - كتب رسول الله ﷺ عهداً وتعاقداً دستورياً قنن فيه هذه التعددية الدينية في رعية الدولة، وخاصة أن الروم كانوا يغدقون العطايا على مبشريهم هناك، ويبنون لهم الكنائس ويبسطون لهم الكرامات ويشجعونهم على المضي في تنصير القبائل في ظل حروب طاحنة بين المسلمين والرومان، فأرسل النبي ﷺ إلى أهل نجران كتاباً[1].

ومما نص عليه: اشتراطه عليهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك بها والوفاء بما عاهدهم عليه، ومنها:

ألاّ يكون أحد منهم عيناً ولا رقيباً من أهل الحرب على أحد من المسلمين في سره وعلانيته، ولا يأوي منازلهم عدواً للمسلمين يريد به أخذ الفرصة وانتهاء الوثبة، ولا ينزلوا أوطانهم ولا ضياعهم ولا شيئاً من مساكن عباداتهم ولا غيرهم من أهل الملة، ولا يرفدوا -يساعدوا- أحداً من أهل الحرب على المسلمين بتقوية لهم بسلاح ولا خيل ولا رجال ولا غيرهم

(١) محمد حميد الله الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق (القاهرة: ١٩٥٦م) ص ١١٢وما بعدها.

ولا يصانعوهم.. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عنـــدهم وعنـــد منازلهم ومواطن عباداتهم أن يؤووهم ويرفدوهـــم ويواســـوهم فيما يعيشوا به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهروا العدو على عـــوراتهم ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم[1].

وخلاصة الرسالة:

جعل (الآخر) يحافظ على اختلافه ومغايرته، بل حراسة هذه المغـــايرة وهذا الاختلاف والذود عنهما وحمايتهما، بجعل هذا (الآخر الداخلي) جزءاً من (الذات) الحضارية، أي (الأمة الواحدة)، ورعية الدولة الواحدة.

ويعتبر هذا كله جزءاً من الاعتقاد الإسلامي والتكليف الإلهي والـــسنة النبوية والسياسة الشرعية وعهد الله وميثاقه، وليس منة أو هبة من المسلمين، وليس مجرد حق من حقوق الإنسان يمنحه حاكم ويمنعه آخرون[2].

وخلاصة التجربة التاريخية الإسلامية في العلاقة مع (الآخر) تضعنا أمام قاعدة ذهبية في تدبير الاجتماع الإنساني: «البر قاعدة التعامل مع الآخرين»، والذي تؤطره الآية الكريمة: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾، ولذلك نجد أن الرسول ﷺ كان يجسد مثال المرونة والحكمة التي انطلقـــت الدعوة في خطها المستقيم... وهذا ما يجعل المجتمع الإسلامي متميزاً عن غيره

(١) المرجع السابق، من ص ١٢٣ إلى١٢٧.
(٢) سماحة الإسلام، ص ٣٣.

من المجتمعات الأخرى لكونه تجسيداً لعقيدة وشريعة حضارية. ولكن هـــذا التمايز لا يعني الانغلاق ونبذ (الآخر)، إنه تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان، فهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي ومهمته الرسالية، ولـــيس تمايزاً ناشئاً عن التعصب العرقي أو الديني أو ناشئاً عن البغضاء[1]، لـــذلك فالإنكار لـــ (الآخر) واحتقاره واضطهاده وتجريده من الإنسانية وحقوقهـــا صنعته (الحضارة) في طورها الروماني[2]، يقول الرسولﷺ: « **الأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عَلاتٍ، وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ** »[3].

بهذا الأفق الإسلامي السمح احتضن الإسلام الكل، وجعل الإيمان فيه شاملاً لكل ما أوحت به السماء على مر تاريخ الوحي إلى كـــل الرســـل والأنبياء.. وبذلك ولأول مرة في التاريخ، جعل الإسلام (الآخر) جزءاً مـــن (الذات) فتجاوز بهذا المستوى غير المسبوق في السماحة مجـــرد الاعتـــراف بالآخرين والقبول بـــ(الآخرين)[4].

---

(١) الإسلام والأخر في السنة المطهرة، ص ٤١.
(٢) سماحة الإسلام، ص ٢٢.
(٣) أخرجه مسلم.
(٤) سماحة الإسلام ص ٢٧.

المبحث الثالث: حقوق (الآخر) باعتباره كياناً منفصلاً (الدولة غير المسلمة)

المطلب الأول: (الآخر)/(الدولة غير المسلمة): تقنين للعلاقة وتشريع للتعارف:

بدأ الفقهاء المسلمون يتناولون قضايا القانون الدولي في كتب الفقه فيما يعرف بالسِّيَر، أي طريقة معاملة المسلمين لغير المسلمين خارج (دار الإسلام)، وخاصة تصرف الدولة الإسلامية في علاقاتها مع الشعوب الأخرى، ومقتضاه أن العلاقات الدولية في الإسلام، الأصل فيها «السلم»، بل البر والإقساط والتعاون والرحمة، بالنسبة للأمم الأخرى، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة:٢٠٨).

والأصل أيضاً في العلاقات الدولية في الإسلام تحريم البغي والعدوان، أو التعاون والتحالف على العمل على ارتكابه؛ لأنه تعاون على الإثم: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة:١٩٠)..

والبر كلمة جامعة يندرج في مفهومها الكلي كافة ضروب «التعاون» في سبيل الخير الإنساني العام، وفي مقدمتها المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات بين الدول، في جميع مجالات الحياة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية

والثقافية والعلمية، شريطة ألا تصادم أمراً قاطعاً أو تمس العقيدة أو المقاصد الأساسية لهذا التشريع.

يتبين مما تقدم أن الدولة الإسلامية تحترم الكيان المادي والمركز السياسي للدول الأخرى، كما أنها تحترم مركزها الأدبي، وبالمقابل فإن من حقها أن تطالب الدول الأخرى بمثل هذا الاحترام.

كما أن التضامن الدولي واجب، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بالتعارف خطاباً موجهاً للناس كافة، لا إلى المسلمين فحسب، بدليل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾، وهذا هو جوهر التواصل الحضاري الذي يؤكد تحقيق مبدأ السلم العالمي.

المطلب الثاني: من واجبات الدولة الإسلامية تجاه الدول (الأخرى):

إن الواجبات المطلوبة من الدولة الإسلامية هي الحقوق، التي تنالها الدولة غير المسلمة منها، وتتلخص في عدة أمور:

الأول: واجب مراعاة دعائم العلاقات الإنسانية المستمدة من القرآن والسنة:

إن الوحدة الإنسانية أساس العلاقات الدولية في الإسلام، ومن مقتضيات ذلك:

- مبدأ التعاون الإنساني: يقول تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة:٢).

- مبدأ الكرامة الإنسانية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء:٧٠) ... وإن هذه الكرامة يستحقها الإنسان، ابن آدم؛ لأنه إنسان، بقطع النظر عن أي اعتبار آخر.

- مبدأ التسامح غير الذليل: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت:٣٤).

- مبدأ العدالة الإنسانية في حال السلم والحرب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:٨).

وقد توعد النبي الأكرم ﷺ الظالمين بسوء المصير يوم القيامة حين قال ﷺ: «الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1].

- مبدأ المعاملة بالمثل: قال تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:١٩٤).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم ٢٣١٥.

وفي المعنى يندرج قول رسول الله ﷺ في قوله: «**من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته**»[1].

- **مبدأ المودة والبر الإنساني**: قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾.

وإن المودة الموصلة لا يقطعها الحرب، ولا الاختلاف، ففي أثناء الحرب تنقطع العلاقات بين المسلمين والمحاربين بالفعل وحكامهم، أما رعايا الأعداء الذين لا يشتركون في القتال فإن مودتهم لا تنقطع، وكان النبي، عليه السلام، لا يقطع البر حتى عند الاختلاف، وفي الحرب، وعند الهدنة.

الثاني: واجب الوفاء بالعهد: [2]

لقد عرف الإسلام المعاهدات السلمية في السنوات الأولى من تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة في المدينة، إذ عقد الرسول ﷺ اتفاقيات سلمية مع الجماعات غير الإسلامية. وقد اعتبرت معاهدة الحديبية قدوة ومثالاً لدى الخلفاء والفقهاء عند عقد الاتفاقيات، وإجراء المفاوضات، ومدة المعاهدات السلمية مع غير المسلمين. عقدت معاهدة الحديبية بين الرسول ﷺ ومشركي

---

(١) محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، حديث رقم ٥٤٣.
(٢) لقد سبقت الإشارة إلى صحيفة المدينة ومعاهدة أهل نجران في مبحث سابق.

مكة، قريش، في عام (٦ هـ/٦٢٧م)، وكانت مواد المعاهدة تتضمن ضماناً من كلا الطرفين بعدم مهاجمة الطرف الآخر، فرسخت الأمن والسلام الذي كان الطرفان بحاجة إليه، بعد أن شهدت الجزيرة العربية صراعاً عنيفاً وحروباً ومعارك ضارية بين المسلمين والمشركين.

إننا بهذا نكون قد قاربنا إشكالية (الآخر) في القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة والتجربة الإسلامية التاريخية بكثير من الاختصار، ووصلنا إلى قناعة أن الإسلام هو المنهج الوحيد، الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التي يمكن أن تظلها راية الإسلام.

وبما أن (الآخر) المقصود ببحثنا هذا هو (الغرب)، فإننا سنحاول في الباب الموالي مقاربة (ماهية الغرب) في خطوة مدخلية رئيسة لولوج جوهر هذا البحث، بحول الله تعالى.

الباب الثاني: التغريب والاستغراب والغرب
دراسة مصطلحية ومفهومية

الفصل الأول: في مفهوم الفقه

الفقه العلم بالشيء والفهم له[1]. والفقه فهم الشيء، قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه[2]. فالفقه هو الفهم لما ظهر أو خفي، قولاً كان أو غير قول، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًاۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود:٩١)، ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء:٤٤)، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ (الأنعام:٤٦)، غير أن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول: وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية.

---

(١) القاموس المحيط مادة: ف ق ه.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مسألة: ف ق ه.

والفقه: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم. قال تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء:٧٨)، ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون:٧)؛ والفقه: العلم بأحكام الشريعة، يقال: فقه الرجل فقاهة: إذا صار فقيهاً، قال السرقسطي: فقهت عنك فقهاً: فهمت، وفقه فقهاً: صار فقيهاً، وفقهت الرجل: غلبته في الفقه[1]؛ وفقه أي: فهم فقها، وفقهه أي: فهمه، وتفقه: إذا طلبه فتخصص به، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:١٢٢).

وبإجمال: الفقه هو الفهم الدقيق والعميق للأشياء.

وقد غلب في الصدر الأول استعمال الفقه في فهم أحكام الدين جميعها، أي فهم كل ما شرع الله لعباده من الأحكام، سواء أكانت متعلقة بالإيمان والعقائد وما يتصل بها، أم كانت أحكام الفروض والحدود والأوامر والنواهي والتخيير والوضع، فكان اسم الفقه في هذا العهد متناولاً

---

(١) انظر: الأفعال، ٤/٤٨.

لهذين النوعين على السواء، لم يختص به واحد منهما دون الآخر، وكان مرادفاً إذ ذاك لكلمات «شريعة، وشرعة، وشرع، ودين» التي كان يفهم من كل منها النوعان جميعاً. وكما كان اسم الفقه يطلق على فهم جميع هذه الأحكام، كان يطلق على الأحكام نفسها، ومن ذلك قوله، عليه الصلاة والسلام: «رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[1].

إذن: إذا كان الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، وهو أخص من العلم، فإنني أقترح مفهوم الفقه بدل مفهوم العلم ليصاحب مفهوم الاستغراب في هذا البحث.

(١) أخرجه الإمام أحمد.

الفصل الثاني

في التمييز بين التغريب والاستغراب

المبحث الأول: في اللغة

غ-ر-ب: الغربة والاغتراب، تقول تغرب واغترب، فهو غريب...واغترب فلان إذا تزوج إلى غير أقاربه... والتغريب النفي عن البلد، وأغرب جاء بشيء غريب، وأغرب أيضاً صار غريباً...وغرب بعد، يقال أغرب أي تباعد[١].

وغرب القوم ذهبوا في المغرب، وأغربوا أتوا الغرب، وتغرب أتى من قبل الغرب.. والغربة والغرب النزوح عن الموطن والاغتراب[٢].

وفي الحديث: «فِيكُمُ الْمُغَرِّبُونَ» - بكسر الراء - قيل: وَمَا الْمُغَرِّبونَ؟ قال: «الَّذِينَ يَشْتَرِكُ فِيهِمُ الْجِنُّ»[٣].. سموا مغربين؛ لأنه دخل فيهم عرق غريب، وتندرج عملية «التغريب» في هذا السياق.

---

(١) مختار الصحاح، ١/١٩٧.

(٢) لسان العرب، مادة غرب.

(٣) أخرج أبو داود عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَلْ رُئِيَ -أَوْ كَلِمَةً غَيْرَهَا- فِيكُمُ الْمُغَرِّبُونَ، قُلْتُ: وَمَا الْمُغَرِّبُونَ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَشْتَرِكُ فِيهِمُ الْجِنُّ.

المبحث الثاني: في الاصطلاح

(الاستغراب) يستدعي إلى الذاكرة فوراً مجموعة من المفاهيم وشبكة من المصطلحات سادت في أوساط مثقفي الأمة منذ منتصف القرن ١٩ وما تزال سائدة حتى اليوم، ومن هذه المصطلحات والمفاهيم: الاستعمار والاستشراق والاستكبار؛ كما يستدعي مصطلحات أخرى من قبيل التبشير والتحضير والمركزية والعالمية والخطاب الكوني والخطاب العالمي والنظام العالمي وصراع الحضارات والثقافات والطائفية؛ كما يثير في الذاكرة مفاهيم أخرى نحو التوحش والبربرية والهمجية والإرهاب والأصولية والظلامية وقبلها الرجعية والتقدمية ونحوها..[1].

و(الاستغراب) مأخوذة من (الغرب) أي التطلع نحو الغرب لغاية ما، أي طلب الغرب.

وإذا كان معنى: استشرق: طلب علوم الشرق ولغاتهم، وهذا المعنى من المولدات اللغوية العصرية[2]، وإذا كان الاستشراق اليوم دراسة الغربيين

---

(١) غريغوار منصور مرشو، مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابر العلواني، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم ١٨، ط١ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م) ص ٧ بتصرف.

(٢) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة (بيروت: دار ومكتبة الحياة ، ١٩٨٨م) ٣/٣١١، نقلاً عن علي يوسف نور الدين.. الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، ع: ١٠٨، ص ٩٩.

لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره[1]، إذا كان الأمر كذلك، فإن الاستغراب هو طلب علوم الغرب ولغاته، وهو دراسة الشرقيين لتاريخ الغرب وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، وهو كذلك من المولدات العصرية. فلابد -إذن- من التفريق في المصطلح بين الاستغراب والتغريب، إذ إن الاستغراب هو دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب، أما التغريب فإنما هو تقمص الفكر الغربي وثقافته وآدابه على حساب الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والعربية، وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة[2].

فالاستغراب يمكن تعريفه – إذن- باختصار – بأنه الاهتمام بدراسة الغرب من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية..الخ. وهذا المجال لم يصبح بعدُ علماً مستقلاً، ولكن لا بد أن نصل يوماً إلى المستوى الذي تنشأ فيه لدينا أقسام علمية تدرس الغرب دراسة علمية ميدانية تخصصية في المجالات العقدية والفكرية والتاريخية والاقتصادية والسياسية[3].

---

(١) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط٢٥ (القاهرة: دار النهضة للطباعة والنشر) ص٥١٢، نقلاً عن شؤون الأوسط، ع: ١٠٨، ص ٩٩.

(٢) علي بن إبراهيم الحمد، الشرق والغرب.. منطلقات العلاقات ومحدداتها، ط٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م) ص ١٠٦.

(٣) مازن صلاح مطبقاني، متى ينشأ علم الاستغراب؟، وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، www.madinacenter.com.

الفصل الثالث

لماذا فقه الاستغراب؟

من المسائل الشائكة في عالم الأفكار في العالم الإسلامي اليوم كيفية التعرف على الغرب ومعرفة أنساقه الفكرية وتجربته الحضارية وخصائصه، التي تميزه عن غيره من الكيانات الحضارية. ولذلك تواجهنا بمجموعة من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات علمية دقيقة تساهم في فهم الغرب وتوفير آليات منهجية للتعامل معه.

وهنا يُثار تساؤل عن كيفية ضبط العلاقة مع الغرب؛ إذ إن الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي جعلنا في موقف ينبغي أن نحدد الصلة به، وخاصة أن ما يفيض علينا وعلى غيرنا من الأمم والشعوب من إنجازاته الحضارية ومن فوضاه الحالية، جعل منه مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها وأن نتفهمها في صلاتها بالعالم كله وبالعالم الإسلامي بوجه خاص.

إننا نتوخى في مقاربتنا هذه إبراز الاستعدادات الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية العامة التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور، بواسطتها، صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته. ثم تبيان محاولته - ليستقيم ذلك- رسم «مصير متعال» له ليجعل من نفسه محوراً، بل مرجعاً تاريخياً عالمياً وحيداً في معالجة قضايا مجتمعات ما وراء البحار، وذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخياً من ورائها إجماعاً نسبياً على رسالته التبشيرية «التحضيرية» بين مواطنيه لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء وتنشئة

نخب في المجتمعات المفتوحة لتكون معابر لبسط سيطرته وترسيخها في جسم هذه المجتمعات... ولاشك في أن هذا المسار قد تطلب استخدام مفاهيم العقلنة لإضفاء المشروعية على فتوحاته عبر تمثيل المجتمعات الخارجة عن حدوده على شكل«زوائد عائمة» من مخلفات تاريخية متدنية محكومة آجلاً أو عاجلاً بالانقراض والفناء»[1].

ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع. وهذا لا يجعل العالم الإسلامي تابعاً في حلوله للغرب، وإنما يتطلب منا أن نعرف التجارب الحضارية المختلفة لنتحقق من مدى نسبيتها ومدى قابليتها للنقل والاستفادة. وقد ظهرت في عالمنا الإسلامي منذ عدة سنوات دعوات لدراسة الغرب أو إخضاعه لدراستنا، ومن ذلك ما كتبه «محمد الشاهد» حول أهداف هذه الدراسة، فذكر منها طلب علوم الغرب للإفادة من صالحها وبيان فساد طالحها، والخلفية الفكرية للفكر الغربي[2].. ومن ضمن الموضوعات التي يمكن دراستها:

- دراسة عقيدة الغرب دراسة موضوعية بعيداً عن الحماسة والعاطفة.
- دراسة الشخصية الغربية من حيث مكوناتها وبناؤها النفسي والاجتماعي[3].

وأكد «الشاهد» في مقالة أخرى على قضية مهمة وهي «إن علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوي مؤثر، ولا يمكن ذلك

(١) غريغوار منصور مرشو، مقدمات الاستتباع، مرجع سابق، ص ١٦.
(٢) محمد الشاهد، الاستغراب، مجلة مرآة الجامعة السعودية، عدد ١٢٠٢٠، جمادى الأولى ١٤١٠هـ.
(٣) نفسه.

إلاّ بدراسة علمية صادقة لما عليه أعداؤنا ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم ونأخذ منها ما ينفعنا ونترك منها ما عدا ذلك»[1].

كما أصدر حسن حنفي كتاباً ضخماً بعنوان: «مقدمة في علم الاستغراب»، تناول فيه أهمية دراسة الغرب، فأوضح أن مهمة علم «الاستغراب» هي فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً ومذاهب ونظريات وآراء[2].

. وقد نشأ الاستغراب من أجل استكمال حركة التحرر العربي والإسلامي، ولشعوب العالم الثالث على مستوى التحرر الثقافي والحضاري، تكملة للتحرر السياسي والاقتصادي، وتحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم. ومن ثم يمكن القضاء على ظاهرة «التغريب» في حياة العرب المعاصرة والانبهار بالغرب كنموذج وحيد وأبدي لتقدم الشرق حتى تتعدد النماذج، وحماية ثقافة الأمة من شقها إلى نصفين، علمانية وسلفية، وتجاوز رد الفعل إلى الدراسة العلمية الموضوعية. كما يهدف إلى رد الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية، وإثبات تاريخيتها، مصادرها

---

(١) محمد الشاهد، المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي، المسلمون، ٦ رمضان ١٤١٠هـ/١٢أبريل ١٩٩٠م.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط١ (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م) ص ٢٤.

ومسارها، بداية وذروة ونهاية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وقد ينشأ حوار خصب للحضارات يقوم على تعدد المسارات الحضارية والالتقاء بينها دون حضارة مركزية كبرى لديها عقدة عظمة، وحضارات صغرى في الأطراف لديها عقدة نقص. فلا يوجد تلميذ أبدي أو معلم أبدي. ولا يكفي أدب الرحلات بين الشرق والغرب أو الخطاب السياسي الشائع، الذي يعبر عن موازين القوى. حينئذ يمكن التحول من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات من أجل الإثراء المتبادل. وإذا كان الاستشراق يعبر عن ذروة الحضارة الغربية، وهي الآن في نهايتها، فإن الاستغراب قد يعبر عن دورة جديدة للحضارة الإسلامية، وهي في بدايتها[١].

وأشار حنفي في مواضع أخرى إلى مهمات أخرى لعلم «الاستغراب» ومنها أنه يسعى إلى القضاء على «المركزية الأوروبية Eurocentricity،Eurocentrism»، وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة... مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خارج حدودها إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام، وهيمنته على وكالات الأنباء ودور النشر الكبرى ومراكز الأبحاث العملية والاستخبارات[٢].

---

(١) حسن حنفي، من الاستشراق إلى الاستغراب، مجلة بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، عدد ٣/يونيو ٢٠٠٥م، ص ١٢-١٣.

(٢) مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٨.

ويذهب حسن حنفي إلى أن الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من (الاستشراق)[1].

كما يقدم كتاب «مقدمات الاستتباع» منهجاً جديراً بالاحتذاء في تأسيس «علم الاستغراب» يقام على أصول علمية تتجاوز الدعوات الدعائية وتتعداه إلى أطر فكرية رصينة قادرة على استيعاب الفكر الغربي، متوخياً قيم العدل ومبتغياً الحقيقة ومدركاً أن شنآن القوم/الغرب ليس مدعاة للظلم، ومؤمناً أن الوصول إلى الحقيقة أعظم من الانتصار على الخصم، (حتى) لا نكرر منهج الغرب في التعامل مع الشرق، ولكن نؤسس لفقه استغراب يعتمد على القيم الحاكمة من توحيد وعمران وتزكية، ويلتزم القيم والمثل العليا للوجود البشري من عدل وصدق وأمانة وحب حقيقي وسعي للوصول إلى بعض نورها لتحقيق غاية الوجود الإنساني في التعارف والاستفادة والتلاقح بعد الإقرار بأننا مختلفون ولذلك خلقنا.[2]

إن الدعوة إلى قيام فقه الاستغراب يرجى ألا تكون مجرد رد فعل لظاهرة الاستشراق، التي تكونت منذ أكثر من سبع مائة سنة على أقل تقدير،.. وبالتالي يعني ذلك فهم الغرب ومنطلقاته في حملاته المتكررة على الشرق، ليس على مستوى الحروب فحسب، ولكن على مستويات أخرى ثقافية وسياسية واقتصادية[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) مقدمات الاستتباع، مرجع سابق، ص ١٢ بتصرف يسير.

(٣) الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدداتها، ص ١٠٨.

وحين أستدعي مصطلح (الاستغراب) لا أعرفه فقط أو أضع له حدوداً أو رسوماً - كما يعبر الأقدمون- بل لمحاولة معالجة حقل معرفي يتصل بشكل أو بآخر بهذه المفاهيم والمصطلحات، التي تستمد حضورها من «سلطة المعرفة وجبروتها»، معالجة حقل معرفي يبحث في سر تحول الغرب إلى مركز يهيمن على جميع الأطراف عبر علومه وقواعده الفلسفية ومطامعه وطموحاته كأسلحة فعالة وقوية ممهدة لفرض واستمرار الهيمنة على الآخر تكريساً لمركزيته و«استتباع» أطرافه بعد قهر ثقافتهم وتهميشها وتقديم بدائل تنميطية تارة باسم «التثاقف والمثاقفة» وأخرى باسم «العقلنة» وأخرى باسم «الحرية والديموقراطية» و.. كل ذلك من أجل تمرير شبكة واسعة وكبيرة بديلة من المعارف والمعطيات التاريخية والجغرافية والجيوسياسية والأيديولوجية تطمس ثقافات الآخرين وتبرز مركزية الغرب وتبرز معها تسميات يختارها المركز من قبيل: الشرق الأوسط والأدنى والأقصى، والعالم الثالث و... وكل ذلك توخياً لعزل الأطراف عن مواقع التأثير والاستفراد بالعالم وتنميطه وإبعاده عن كل ما يمكن أن ينبه إلى حقيقة هويته، وكل ما يحول دون جعله مستعداً للتنكر لذاته الثقافية والدينية والاجتماعية حتى يسهل استبدالها بطريق التقليد والتبعية والاستتباع «بثقافة المركز»[1].

فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن الظاهرة الحضارية الغربية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيعرف عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات مع العالم الغربي أكثر خصوبة،

---

(١) مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابرالعلواني، ص ٨.

ويسمح ذلك للنخبة المسلمة أن تمتلك نموذجها الخاص، تنسج عليه فكرها ونشاطها. فالأمر يتعلق بكيفية تنظيم العلاقة، وعدم الوقوع في الاضطراب كلما تعلق الأمر بالغرب.

فالعالم الإسلامي منذ بداية الجهود التجديدية الحديثة يضطرب، كلما تعلق الأمر بالغرب، غير أن الغرب لم يعد بذلك البريق الذي كان عليه منذ قرن تقريباً، و لم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية ظفر بها على عهد أتاتورك مثلاً، فالعالم الغربي صار حافلاً بالفوضى، و لم يعد المسلم الباحث عن إعادة بناء حضارته يجد في الغرب نموذجًا يحتذيه، بقدر ما يجد فيه نتائج تجربة هائلة ذات قيمة لا تقدر، على الرغم مما تحتوي من أخطاء.

فالغرب تجربة حضارية تُعدّ درسًا خطيرًا ومهماً لفهم مصائر الشعوب والحضارات، فهي تجربة مفيدة لإعادة دراسة حركة البناء الحضاري، وحركة التاريخ، ولبناء الفكر الإسلامي على أسسه الأصيلة، وتحقيق الوعي السنني، الذي ينسجم مع البعد الكوني لحركة التاريخ، ذلك البعد الذي يسبغ على حركة انتقال الحضارة قانونًا أزليًا أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠).

فالتأمل في هذه التجربة التي صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت به من إخفاق، وإدراك الأحداث من الوجهين كليهما، ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية؛ حتى يفهم مشكلاته فهمًا واقعيًا، يقوّم أسباب نهضته كما يقوّم أسباب فوضاه وتخلفه تقويمًا

موضوعيًا. وحتى تُنظّم علاقاته مع هذه التجربة، ويُستفاد من هذه التجربة البشرية، ويُدرك مغزى التاريخ، لا بد من فهم هذا الغرب في عمقه، وتحديد خصائصه، ومعرفة ما يتميز به من إيجابيات وسلبيات، حتى لا تكون معرفتنا به سطحية مبتسرة، وأفكارنا عنه عامة، وغير نابعة من إطلاع متأمل، وبالتالي يكون وعينا به مشوهًا أو جزئيًا أو شقيًّا.

ولقد أضاع المسلمون كثيراً من الوقت منبهرين بما حققه الغرب،[1] دون أن يتأملوا ويدركوا سر حركة التاريخ في الغرب، فنرى كثيراً من الباحثين والمفكرين المسلمين بمختلف انتماءاتهم يجهلون حقيقة الحياة الغربية والحضارة الغربية بالرغم من أنهم يعرفونها نظرياً، كما أنهم ما زالوا يجهلون تاريخ حضارتها. وإنه بدون معرفة حركة تاريخ هذه الحضارة والمنطق الداخلي الذي يحكمها، فإننا لن ندرك سر قوتها ولا مكامن ضعفها، ولن نعرف كيف تكوّنت، وكيف أنها في طريق التحلّل والزوال لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية.

---

(١) ويرى حسن حنفي أنه ظهر في العالم العربي من اهتم بدراسة الغرب، وأطلق على هذه الدراسات: الاستغراب «المقلوب» أو التغريب ويبرر هذه التسمية بسبب ما أدت إليه من نتائج معكوسة إذ «بدلاً من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه.» وضرب حسن حنفي المثال لهذا بكتابات محمد عابد الجابري وهشام جعيط وعبد الله العروي وهشام شرابي وغيرهم، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٥-٦٥.

إن تحديد الصلة العميقة بالغرب وبغيره من الكيانات الحضارية، يتطلب إدراك نسبية الظواهر الغربية، ومعرفة أوجه النقص فيها وأوجه العظمة الحقيقية، وتحديد ما يمكن أن نساهم به في ترشيد الحضارة الإنسانية وهدايتها، وهذا في حد ذاته ينضج ثقافتنا ويعطيها توجهًا عالميًا، فمن المفيد قطعًا أن ننظر إلى حركة التاريخ والواقع من زاوية عالمية لنكتسب بذلك وعياً عالمياً، فإذا أدركنا مشكلاتنا في هذا المستوى، فإننا سندرك -لا محالة- حقيقة الدور الذي يُناط بنا في حضارة القرن الواحد والعشرين. لذلك فالتعرف على الحضارة الغربية تكليف فكري وضرورة تاريخية بعيداً عن اللجوء إلى أسلوب القوة، الذي لا يكون إلا في مواجهة الغزو العسكري وردع المؤامرات السياسية ومخاطرها، أما المواجهة الفكرية والثقافية فلا تستخدم فيها القوات العسكرية.. لأن اللجوء إلى القوة يزيد من اضطرام الفكر المخالف. فلابد -إذن- من اللجوء إلى المنطق الواعي في مواجهة الفكر المنافس، لابد لدفع الخطر المحدق من اقتراح منطق أقوى وفكر أشمل وأكثر جاذبية، وما لم نكن مجهزين بمثل هذا الفكر والمنطق، فعلينا عقد العزم على تحصيله قبل أي شيء آخر، والإسلام يمتلك هذا الفكر والمنطق[1].

(١) محمد خاتمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، ط١ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م) ص ١٥٨ بتصرف.

الفصل الرابع
في منظور فقه الاستغراب والاستغراب المقلوب (التغريب)

البحث الذي بين أيدينا لا يسعى إلى الإسهام في بناء منظور ومنهجية نهائية للتعامل مع الآخر الغربي، بل سيكتفي بالبحث في جذور الغرب الثقافية والمعرفية التي شكّلت -ولا تزال- تعامُلَه مع غيره، مع إظهار الاستعدادات الثقافية التي مكنت الغرب من أن يبلور، بوساطتها صورة عن ذاته، ويشكل صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته، والتمركز المستعلي على غيره، والتعريف بمصادر خطاب السيطرة على البشر بعد السيطرة على الطبيعة، وأيديولوجية الهيمنة.

وهذا لا يمنع من تأكيد أنه يجب بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربي بكل صوره ومستوياته؛ منهجية تمثل حلقة أساساً في بناء فقه الاستغراب على دعائم أهمها:

١- بناء منهجية معاصرة وفعالة للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية.

٢- بناء منهجية جديدة للتعامل مع الفكر الإسلامي والفكر الغربي على السواء.

٣- بناء النظام المعرفي الإسلامي على أسس المنهجية والمعرفة.

وقد بدأ هذا المشروع أحد المسلمين الخبراء بالغرب «المرحوم إسماعيل الفاروقي» ببعض المقالات منها: «نحن والغرب»، و«صياغة العلوم الاجتماعية»[1].

٤- صياغة خطاب عالمي كوني: ولكي يتم بناء منهجية علمية في إطار فقه الاستغراب لابد من التركيز على رصد البواكير الأولى لاستراتيجية إلحاق العالم الشرقي بالعالم الغربي ودور المؤسسات العلمية في ذلك، وكيف اعتمدت على تغيير أجهزة الوعي عند الإنسان العربي المسلم لضمان تحقيق عملية «استتباع» منهجية دائمة تغذيها دوافع التابع ورغباته أكثر من محفزات المتبوع ومغرياته[2].

ومن مظاهر هذه المنهجية:

تحليل الأبنية الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية التي ظهرت فيها بواكير ومقومات الاستتباع الغربي للشرق.

الرجوع إلى الأصول والمصادر الأصلية للفكر الغربي.

وقد ظهرت الدعوة إلى (علم الاستغراب)- بتعبير حسن حنفي- Occidentalisation في مواجهة التغريب Westernisation الذي امتد ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا

---

(١) وهو أحد أبرز مؤسسي مدرسة إسلامية المعرفة.

(٢) مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، من تصدير طه جابر العلواني، ص ١١-١٢.

الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة..[1]، فعندما تثير صدمة المواجهة مع الحضارة الغربية ردود أفعال مختلفة عند الغرباء عنها، منهم من يصاب بحالة من الانبهار تفقده نفسه، حتى إذا بدأ البحث عنها لم يجدها إلا في الذوبان الكامل في تلك الحضارة، وهؤلاء هم دعاة التغريب[2]، فالتغريب إذن نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ، أي تحول (الأنا) إلى (آخر)[3].

ولذلك تأتي أهمية دراسة الغرب لمواجهة حالة الانبهار، التي أصابت كثيراً من أبناء الأمة الإسلامية، فيرى بعضهم أن النظام السياسي الأمثل هو الذي أوجدته الحضارة الغربية. وقد دعا مطبقاني إلى هذه الدراسة قائلاً: «انظر كيف يدرسوننا، وكم يبذلون من الجهود والأموال لمعرفة ما يدور في بلادنا. وهل نحن ندرسهم بالمقابل؟ بل قبل ذلك هل عرفنا أنفسنا كما يعرفون عنّا؟ إن هذا الأمر يحتاج من مفكرينا وعلمائنا وقفة متأنية»[4].

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٨.

(٢) أحمد عبد الوهاب، التغريب طوفان من الغرب، ط١، مكتبة التراث الإسلامي، ص ١٥.

(٣) مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٠.

(٤) مازن مطبقاني، الغرب في مواجهة الإسلام (المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم، ١٤٠٩هـ) ص ٧٨ ؛ كما ظهرت لاحقاً طبعة ثانية من هذا الكتاب عن مكتب الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالمدينة المنورة.

ولقد كان من أوائل من استعمـــل مصطلح (الاستغراب) بالمعنى الأول - دراسة الغرب-[1] الدكتور أنور عبد الملك في مجموعة من كتاباته.

كما أصبـــح على علمـــاء الشرق الذين يدرســـون المجتمعات الغربية أو المذاهب العلمية القائمة أن يتقنوا الإنجليزية والفرنسية والروسية والألمانية والإيطالية والإسبانية.. أليس على علماء الشرق أن يتكلفوا تكاليف باهظـــة للإطلاع على مختلف المعارف في الغرب، وفي أوروبا وفي أمريكا الـــشمالية خاصة؟، وهل سيكون علينا من أجل ذلك أن نؤسس مـــؤتمرات للعلـــوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية، وأن نطلق على المختصين الـــذين سيهتمون بهذه العلوم اسماً جديداً هو: المستغربون؟[2].

ولكن، كيف ندرس الغرب؟

إن أردنا أن ننجـــح حقاً في معرفة الغرب والإفـــادة مـــن المعطيـــات الإيجابية للحضارة الغربية لا بد من التخطيط الفعّال. وقد يحتاج هذا الأمـــر إلى عشرات اللجان في العديد من الجامعات العربية والإســـــلامية لوضـــع الخطط اللازمـــة لهذه الدراســـات. ولكن حتى يتم ذلك لا بد من التفكير

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط١ (دار الهادي،٢٠٠٢م) ص ٩٢.

(٢) إشكالية التحيز: رؤية معرفية وقضايا للاجتهاد، ج ٢، ط٢، المعهد العالمي للفكـــر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، تحرير عبد الوهاب المسيري: تحيزات غربيـــة في قضايا نهضتنا الحضارية، بحث مستخلص من أعمال: د.أنور عبد الملك، إعداد: فؤاد السعيد، ص ٦٠١.

في الطريقة المثلى لهـذه الدراسـات، عبر استنفار المهتمين بهـذا الموضوع في سائر العالم الإسلامي لإنشاء المؤسسات والمعاهد ووحـدات البحـث، تصب جهودها في نقل الموضوع إلى مستوى (فقه) بعدما ظل ردحـاً مـن الزمن دعوات عامة غير قائمة على قواعد علمية راسخة، وعلـى رأسـها دراسة اللغات الغربية إلى درجة التخصص، بل الإمامة اللغوية. كمـا أننـا بحاجة إلى من يتعمق في علم الاجتماع الغربي ليعرف مجتمعاتهم كأنه واحـد منهم. و لم تعد هذه المسألة صعبة؛ فإن في الغرب اليوم كثيراً من المسلمين من أصول غربية يستطيعون تعرف بيئاتهم معرفة حقيقية، ولا يعوقهم شـيء في التوصل إلى المعلومات التي يرغبون في الحصول عليها. ولا بد من تأكيـد أن دراستنا الغرب يجب أن تستفيد من البلاد التي سبقتنا في هذا المجال، ومـن ذلك أن عدداً من البلاد الأوروبية قد أنشأت معاهد للدراسات الأمريكيـة، فهناك معهد الدراسات الأمريكية التابع لكلية الاقتصاد والعلـوم الـسياسية بجامعة لندن.

ودراستنا الغرب لا شك ستختلف عن دراسة الغرب لنا، فحين نريـد دراسة الغرب ومؤسساته وهيئاته:

- فلأننا نحن في حاجة للأخذ بأسباب القوة المادية، التي وصلوا إليها، أليس في كتابنا الكريم ما يؤكد هذا: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

- ولأننا حين ندرس الغرب فليس لدينا تطلعات استعمارية، ولكننا نريد أن نحمي مصالحنا ونفهم طريقة حركة الغرب في أبعادها الفكرية والثقافية والاقتصادية والحضارية.

- ولأن هذه الأمة هي أمة الدعوة والشهادة؛ فكيف لنا أن نشهد على الناس دون أن نعرفهم المعرفة الحقيقية؟!

لذلك لن يكون فقه الاستغراب لتشويه صورة الغرب في نظر العالم، ولنا أسوة في ذلك بما ورد عن عمرو بن العاص ﷺ في وصف الروم بقوله: **«إِنَّ فِيهِمْ لَخِصَالاً أَرْبَعًا: إِنَّهُمْ لأَحْلَمُ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ؛ وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ؛ وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ؛ وَخَيْرُهُمْ لِمِسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَضَعِيفٍ؛ وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ: وَأَمْنَعُهُمْ مِنْ ظُلْمِ الْمُلُوكِ»**[1].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، يقول: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبِ بْنِ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ الْمُسْتَوْرِدُ الْقُرَشِيُّ عِنْدَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ، فَقَالَ لَهُ عَمْرٌو: أَبْصِرْ مَا تَقُولُ، قَالَ: أَقُولُ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: لَئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ إِنَّ فِيهِمْ لَخِصَالاً أَرْبَعًا إِنَّهُمْ لأَحْلَمُ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ؛ وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ؛ وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ؛ وَخَيْرُهُمْ لِمِسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَضَعِيفٍ؛ وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ وَأَمْنَعُهُمْ مِنْ ظُلْمِ الْمُلُوكِ.

الفصل الخامس

فمتى ينشأ فقه الاستغراب؟![1]

إن الاستغراب- بهذا المعنى- يعبر عن قدرة (الأنا) على رؤية (الآخر) ودراسته وتحويله إلى موضوع، لكن الفرق هذه المرة هو أن (الاستغراب) يقوم على (أنا) محايد لا يبغي السيطرة كما قلت، وإن كان يبغي التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من آثار ثقافته وتشوهاتها في عالمنا. إن (الاستغراب) لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاتها وبعض عناصرها التدميرية، وبالتالي تحصين الهوية الحضارية لأمتنا من العناصر القاتلة في ثقافة (الآخر)، وحماية مجتمعاتنا من النزعات التدميرية في فكر (الآخر) وقيمه وتقاليده[2].

وتجدر الإشارة، إلى أن المعنى الذي أوردناه لـ(الاستغراب) حديث بالمقارنة مع المفهوم الأقدم والأكثر انتشاراً وشيوعاً، أي طلب الغرب والشغف بثقافته[3]. وقد تتداخل معاني ومضامين التغريب والاستغراب

---

(١) متى ينشأ علم الاستغراب؟ مازن صلاح مطبقاني، وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية www.madinacenter.com.

(٢) نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، ص ٩٣.

(٣) وهو المعنى الذي تبناه مثلاً كتاب: أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب، عبد الله الشارف منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، ط٢، ص ٢٠.

والاغتراب في أكثر الكتابات وتتجه إلى معنى التأثر بالغرب والتماهي مع مكوناته الثقافية وعاداته وتقاليده الاجتماعية... إلخ.

والحقيقة أنه -لحد الآن- لم ينشأ عندنا (الاستغراب) في مقابل (الاستشراق) الذي أوجده الغربيون بكيانه ومناهجه ومدارسه وفلسفته وأهدافه، التي يمكن تلخيصها في الأهداف التالية: الدينية والاستعمارية والاقتصادية والعلمية[1].

ورغم ذلك يمكن الاقتراب من مفهوم (الاستغراب) بهذا المعنى عند أشهر المتصلين الأوائل بالغرب من المسلمين، ومنهم على سبيل المثال:

- رفاعة الطهطاوي (ت١٨٧٣) في كتابه «تخليص الإبريز»، حيث وصف ما صادفه في رحلته إلى باريس.

- محمد عبده (ت١٩٠٥) في كتابه: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، حيث قام بدراسة النصرانية والإسلام دراسة مقارنة.

- شكيب أرسلان (ت١٩٤٦) في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم»؟

- مالك بن نبي (ت١٩٧٣) في كتابه: «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» تناول اتجاهات الغرب المختلفة في السيطرة على العالم الإسلامي ومقدراته الاقتصادية والفكرية.

---

(١) الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، ع ١٠٨، ص ١٠٢-١٠٣.

بالإضافة إلى آخرين مثل: الأفغاني، سيد قطب، الكواكبي، إقبال، محمد باقر الصدر، علي شريعتي...، الذين أنجزوا دراسات متميزة في نقد الاتجاهات الحديثة في الفكر الغربي، فكتبوا حولها مراجعات تقويمية.. وبقطع النظر عما تنطوي عليه تلك التقويمات من خطأ وصواب، تظل الحاجة لتأسيس (فقه الاستغراب) ملحة في عالمنا الذي ما فتئ يعيد إنتاج أدوات التبعية للغرب في كل شيء، لاسيما في عصر العولمة، ومطامع الإنسان الغربي في طمس الثقافات الأخرى وتعميم ثقافته على العالم بأسره[1].

وهذا البحث يحاول الغوص في تراث الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ليكشف عن الإرهاصات الأولى لـ(الاستغراب)، ثم ليستشرف آفاقه بعد أن يحدد منطلقاته وأهدافه، ثم ليحدد - باختصار- علاقاته بأهم قضايا الفكر الإسلامي الراهنة مثل: علم الكلام الجديد، حوار الحضارات، الاستشراق الجديد، وغيرها من أمهات القضايا الفكرية والثقافية المعاصرة.

ولكن قبل ذلك، ينبغي البحث في ماهية الغرب الثقافية والحضارية؟ وماهية معالم بنيته الفلسفية وقاعدته وأصوله الحضارية؟ كل ذلك لتيسير فهم هذه الذات المدروسة، وإعطاء خلاصات فكرية ونظرية عنها تتيح صياغة العلاقة المناسبة معها، في عالم أصبح لا يعترف بالانعزالية والانكماش والتقوقع على الذات؛ إنها مقدمات عامة في فقه الاستغراب الإسلامي.

---

(١) نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، ص ٩٤.

الفصل السادس

في ماهية الغرب ومقدمات في فقه الاستغراب الإسلامي

المبحث الأول: في ضرورة فقه (الذات) قبل فقه (الآخر)

حتى تصب علاقة الأنا الإسلامي والذات الغربية في خير البشرية جمعاء، لابد من رصد هوية أطراف هذه العلاقة، التي نحددها من خلال هذا المبحث في:

- تحديد (الأنا)، بعيداً عن الأطر الجغرافية التي تحبس المفاهيم والأفكار والمضامين العقائدية في رقعة جغرافية واحدة، ذلك أن (الأنا) كما (الآخر) ليس رقعة جغرافية، وإنما نحن ننظر إلى (الأنا) باعتباره مجموعة من القيم الأصيلة والمبادئ العليا، التي جاء بها الدين الإسلامي، إضافة إلى التجربة التاريخية التي قام بها المسلمون على هدى تلك القيم والمبادئ... وحينما نستخدم مصطلح (الأنا) أو (الذات)، فإن المقصود من ذلك القيم المعيارية المطلقة على الواقع النسبي المتحرك والمتغير[1] في حياة المسلمين.

- تحديد (الآخر): والآخر الحضاري أيضاً ليس عنواناً هلامياً، وإنما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية، التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافة إلى التجربة التاريخية، التي قامت بها شعوب العالم الغربي عموماً، انطلاقاً من تلك القيم وعملاً باتجاه إنزالها في الواقع الخارجي[2].

---

(١) محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ط١ (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م) ص ٥٣.

(٢) نفسه، ص ٥٤.

وإن كان الوحي المعصوم (القرآن والسنة الصحيحة) قد حسم طبيعة (الأنا) على المستوى النظري، وفي التجربة النبوية المعصومة، فإن (الأنا) - على مستوى الواقع- قد أصابتها تشوهات خطيرة وأصبحت هويتها محل نزاع داخلي داخل المنظومة الحضارية الإسلامية المعاصرة منذ طلائع الحملة الفرنسية على مصر وتجربة محمد علي والبعثات، التي تلت تلك المرحلة، كما سنعرض ذلك في اللاحق من المباحث.

إن حسم ماهية (الأنا) يساوي حسم المرجعية، التي على أساسها ننظر إلى (الآخر)، لهذا فإن قاعدة فض الاشتباك أو إنهاء الإشكالية بين (الأنا) و(الآخر) هي في مصالحة (الذات الحضارية)؛ لأننا لا يمكن أن نسقط هيمنة (الآخر) المعرفية إلا بمصالحة (الذات) وترتيب علاقتنا بها (ترتيباً صحيحاً وفياً للمرجعية الأصيلة)؛ لأن الهيمنة المعرفية لـ(الآخر) تستمر باستمرار أسباب نموها وديمومتها، من مخاصمة (الذات) والجهل بإمكاناتها وقدراتها المتنوعة، وأن الفكر السجالي الذي ينظر إلى (الآخر) كشر مطلق لا يؤدي إلا إلى المزيد من هيمنة (الآخر) المعرفية والتقنية.. لهذا فإن إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية لا يؤدي إلى فهم (الآخر) فهماً دقيقاً، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره، وأن أصحاب هذا المنحى لا يدركون العلاقة التي تربط بين فهم (الذات) وفهم (الآخر)[1].

---

(١) الإسلام والغرب وحوار المستقبل، نفسه، ص ٥٦-٥٧ بتصرف.

المبحث الثاني: مداخل لفهم (ماهية) الغرب

ونحن إذ نريد تحديد (ماهية الغرب) قبل الحديث عن جوهر هذا البحث وهو (مسألة الاستغراب)، فلأن خطوة وأولوية عملية (الفهم) للغرب تتمثل في أنها دائماً الخطوة السابقة للتعامل معه على جميع المستويات، الأمر الذي يعني أن تلك العملية يجب أن تكون على مستوى متقدم من الشمول والعلمية والمنهجية إذا أردنا أن يكون ذلك التعامل صحياً وإيجابياً مستمراً[1].

وإذا كنا نحن مهديين بهدي الرسالة إلى عدم جواز السكون في حركة البلاغ الرسالي، فذلك معناه أن نسعى أبداً للآخرين نحاورهم ونجادلهم وندخل في عقولهم ونتفهم أولاً بعض ما فيها ونطرد منها البعض ونهدي لهم بعضاً من قيمنا ومبادئنا ومعانينا الرسالية. وإن هذا المنهج يوجب علينا اعتبار العقل الإنساني أساساً في منطقته التي تمكنه من تحديد مفرداته وكسبه. أما تلك المساحة التي فوق تصور العقل، أي الغيب، فإننا مهديون أيضاً للانطلاق من خلال عقولنا نحوها لنكتشف وجودها حتى وإن عجزت عقولنا عن إدراك وتلمس تفاصيلها. ذلك أن مسألة الإيمان بالغيب يكفي أن يقول لنا فكرنا: إن الغيب يمثل إمكاناتنا المحدودة؛ لأننا لا نستطيع أن نعيش شمول الحس الطبيعي بالموجودات[2].

---

(١) ما هو الغرب ابتداء؟ المنعطف، ع١٧، ص ٢٤.

(٢) حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب (١)، مجلة الإنسان، ع١٣، ١٩٩٥م، ص ٣٠.

إن حوارنا مع (الآخر) يتطلب التعارف معه ثم معرفته، ولا تتسنى معرفته الحقيقية إلا بقراءته قراءة متأنية تسبر أغوار فكره وفلسفته التي يصدر عنها في نظرته للحياة والكون والإنسان، ووسيلتنا في ذلك اللغة، اللغة بمعناها الحضاري الواسع، لغة الدين، ولغة العلم، ولغة الفكر، ولغة الفلسفة، و«**من تعلم لغة قوم أمن مكرهم**».

إذن، ما هو، ومن هو هذا الآخر/(الغرب) الذي نريد قراءته قراءة منصفة تحقق شرطاً مهماً من شروط الاستئناف الحضاري الإسلامي المعاصر؟؟

ونؤكد – لمزيد من التوضيح- أن (الغرب) ليس هو طبقة السياسيين المحترفين ذات التأثير المباشر والظاهر، وليس هو طبقة رجال المال والأعمال ذات التأثير الكامن والمستتر، وليس هو طبقة الإعلاميين من أهل الصحافة والتلفاز، وليس هو طبقة الفنانين على اختلاف مهنهم وتخصصاهم، وليس هو طبقة الأكاديميين الضخمة المنتشرة في آلاف المدارس والجامعات والمراكز العلمية، وليس هو طبقة الجماعات العديدة من دعاة حقوق الإنسان والحيوان والحفاظ على الطبيعة، وليس هو طبقة مراكز الضغط السياسي المتنوعة، وليس هو النقابات الضخمة، وليس هو الجماعات النسوية.

وعلى صعيد آخر، ليس (الغرب) هو الأمريكيين البيض من الأصول الأوروبية، ولا السود من الأصول الأفريقية ولا الصينيين والكوريين واليابانيين من الأصول الأسيوية، ولا الهنود الحمر من سكان البلاد الأصليين، والعرب أو الأتراك أو الإيرانيين... وكذلك فإن (الغرب) ليس البروتيستانت ولا الكاثوليك ولا الأرثوذوكس ولا اليهود ولا البوذيين

ولا المسلمين ولا الهندوس ولا السيخ ولا عبدة الشيطان ولا الملاحدة من كل نوع وجنس ولون... وأخيراً (الغرب) ليس هو الحفنة من أصحاب المليارات ولا الملايين من الأغنياء ولا عشرات الملايين من أبناء الطبقة الوسطى، ولا الملايين من الذين يعيشون على الكفاف ولا الملايين من الفقراء، ولا المئات ولا الآلاف من المذقعين المعدمين الذين في الشوارع والمجاري والحدائق والعامة...

وإنما (الغرب) هو ذلك الواقع العجيب والهائل والمتشابك، الذي ينتج عن تفاعل حركة ونشاط كل هذه الشرائح وغيرها، وهو واقع معقد ومتداخل إلى أبعد الدرجات. بل ربما كان دقيقاً أكثر القول: إن كل شريحة من الشرائح السابقة تحتوي طيفاً واسعاً من درجات الخصوصية والتنوع والانتماء[1].

إذن، ففي حديثنا عن الظاهرة الغربية لابد من التمييز المنهجي بين الغرب السياسي، وهو الوجه الظاهر للحضارة الغربية و(الآخر) الفكري، الذي يشكل قاعدتها ومنطلقاتها وتوجهاتها.

والفصل بين هذه الجانبين والتفريق بينهما بدقة وموضوعية لابد منه لتحديد طريق التعامل الفعّال مع الغرب بما يتناسب وطبيعة الموضوع ومستلزمات كل واحد منهما وخوضه بدقة وحيطة وحذر... إذ إن حضارة الغرب لا تقتصر على الوجه السياسي، ففي الجبهة المقابلة للسياسة نظام فكر لابد من معرفته أيضاً، واكتشاف أسلوب التعامل معه

---

(١) ما هو الغرب ابتداء؟ ص ١٨ وما بعدها.

ودحضه. وفي هذا المضمار نجدنا نقف في مواجهة ندنا الفلسفي والفكري والأخلاقي، وليس مناهضنا السياسي، وفي هذا الميدان نحن بحاجة إلى وسيلة مناسبة أخرى تتمثل في المنطق، وليس في الحراب والرايات، فالحراب والرايات لا تجدي نفعاً ليس في هذا المجال فحسب، بل وفي أي مضمار آخر نخوض فيه معترك الصراع مع الفكر والفلسفة التي لا نؤمن بصحتها، إذ إنها تنتهي بنا إلى عكس ما نبتغي تماماً[1] .

ولأن أي مدخل يشكل زاوية رؤية معينة، ولأنه أولى الخطوات على درب الإطلالة على (عالم الغرب) كان لابد من دقة اختيار أي مدخل لما سيترتب على ذلك من نتائج. وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى مجموعة من المداخل، التي اقترحها البعض لقراءة وفهم (الظاهرة الغربية) منها:

١- الانطباعات التي تتكون من الأفلام والمسلسلات والبرامج الإعلامية المتنوعة ويغلب عليها السطحية والاجتزاء والمبالغة في كثير من الأمور.

٢- التعليقات والتحليلات (الرسمية) التي تصدر عن الحكومات والدول فيما يخص النظرة إلى (الغرب) والموقف منه، وتغلب عليها الدعاية السياسية الهادفة إلى إقناع الجماهير بالموقف الرسمي، سواء في التعاون والتعايش أو في اتجاه العداوة والخصومة.

٣- ردود الفعل النفسية والفكرية والشعبية على السياسات والقرارات، التي تصدر من (الغرب)، والتي تخص المنطقة (الإسلامية) وأبناءها، وتغلب

---

(١) محمد خاتمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، ص١٥٤-١٥٧.

عليها الانفعالية والعاطفية وتتعلق باتخاذ موقف أكثر منها بمحاولة الفهم المجرد والمحايد.

٤- قراءة ومتابعة ترجمات الإنتاج الغربي على الصعيد الفكري والثقافي، ويغلب عليها أنها تتعلق بشرائح المثقفين الضيقة للأسف، كما أن من غير الممكن لحركة الترجمة فيها أن تواكب سيل الإنتاج الفكري والثقافي.

٥- قراءة ومتابعة للإنتاج الغربي بلغاته الأصيلة، ويصدق على هذا المدخل ما يصدق على المدخل السابق من حيث تعلقه بالمثقفين من جهة، ومن جهة محدودية القدرة على متابعة الإنتاج من ناحية ثانية[١].

ومع اتفاقنا مع بعض المداخل المذكورة، إلا أننا نعتقد أنها في عمومها ليست إلا تمظهرات وتجليات للبنية الفلسفية والثقافية والدينية، التي تأسست عليها مؤسسات الغرب على جميع المستويات: من السياسي إلى الاقتصادي إلى الاجتماعي.. لذلك فالمدخل الجوهري لإنتاج وصياغة قراءة جديدة علمية ومتوازنة للغرب هو التفكيك – من أجل إعادة التركيب- لهذه البنية المذكورة، التي تشكل جذوره وأساساته التي يقوم عليها في حاضره، الذي هو مستقبل الماضي الغربي الممتد بأصوله إلى الحضارة اليونانية والإغريقية واليهودية. والقراءة من هذه الزاوية وبهذه العين المبصرة والبصيرة ستفتح آفاقنا على رؤى علمية راشدة لمستقبل الغرب، ومستقبلنا بالتبعية، وتجعل بناء (فقه الاستغراب) راشداً ومرشداً.

---

(١) ماهو الغرب ابتداءً؟ ص ١٩-٢٠(بتصرف).

المبحث الثالث: في معالم البنية الفلسفية والثقافية الغربية

إن عملية النقد ليست دائماً سلبية، الهدف منها هو الفضح والتعرية الشامتة، فهذا أمر جدير بالعدميين، وإنما هي أساساً عملية تهدف إلى الفهم المعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عاماً (عالمياً). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا المرجعي والنظري النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه، ولابد أن يكون التخلص من الإحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية والمطلقية عن الحضارة الغربية، وتوضيح أن كثيراً من (القوانين العلمية) هي نتيجة تصور تاريخي وحضاري محدد وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق- عند البعض- فإنه أصبح من الواجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا ظل يشغل المركز، فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر الاختلاف الأخرى التي تكون عالم الإنسان. وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعاماً فلابد أن نبين خصوصيته ومحليته، أي إن الغرب يجب أن يصبح غربياً مرة أخرى لا عالمياً لنسبيته ونسبية أسسه غير المعصومة[1].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (٢)، مجلة الإنسان، ع١٤، ص ٥٤-٥٥.

إذا رصدنا الترسانة المعرفية والفلسفية الغربية، نلاحظ بسهولة ويسر أن المنظومة الغربية في بعدها المعرفي تبدأ بإعلان أن مركز الكون كـــامن فيـــه وليس مجاوزاً له، وهذا يعني أن (الإله) إما غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية.

فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات الدلالية والمعرفيـــة والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العـــالم وهـــذا الزمان وحسب، أي إن ثنائية الخالق والمخلوق تصفّى تماماً[1] أي إن المنظومة المعرفية المادية الحديثة بدأت بإعلان (موت الإله) باسم مركزية الإنـــسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية، وهذه هي الواحدية المادية: أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماماً لنفس القـــانون المادي الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان، وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحـــدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدها من كونـــها جزءاً من النظام الطبيعـــي)، ولذا فإن ثمة نموذجاً واحداً للتطور.

وانطلاقاً من هذا كله تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات. ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي تتجـــه نحـــو تـــصفية الثنائيات، التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/المخلـــوق) وعـــن الثنائيـــة

---

(١) عبد الوهاب المسيري، التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث(١)، مجلة الإنسان، ع١٣، ص ٤٢.

الميومانية (الإنسان/الطبيعة)[1]، وهذه التصفية تهدف إلى محاولة تنميط العالم في بعده الثقافي والمعرفي ومركزته حول المشروع الغربي الذي أصبح يكتسب قوة حركة مرعبة تلغي حتى الاختلافات بين الأنواع[2].

وإذا تفحصنا الحضارة الغربية وجدنا جذورها تمتد إلى:

١- العناصر الرومانية القائمة على عبادة القوة والجنس، واليونانية القائمة على إبعاد الخطاب الإلهي وإحلال خطاب العقل الإنساني مكانه.

٢- المسيحية القائمة على أساس ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ومؤسساتها اللاهوتية المتعصبة التي تحولت إلى العنصرية المغلقة من أجل البقاء والسيطرة والتمكين والانتشار.

٣- حركة الإلحاد المادي، التي نتجت من خلال صراع الكنيسة مع التحولات الاجتماعية المعاصرة والتي أنتجت مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو سر التحالف الصليبي اليهودي، الذي يطبع هذه الأصول، وهل هو زلة حضارية، أم نهج أصيل ثابت؟

---

(١) نفسه، ص ٤٣-٤٤.

(٢) سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة خليل كلفت، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات ملتقى تانسيفت مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م) ص ٨.

المبحث الرابع: في المراجعات الجديدة للفكر الغربي، وضرورة التمييز بين مكوناته

أمام الانكسارات المتعددة لكثير من عناصر الخطاب الغربي، ظهرت حركة نقدية قد يعلو صوتها حيناً وقد يخفق أحياناً، وتبرز بشكل ملفت في خضم الأحداث الخطيرة الاستثنائية التي يعرفها العالم من حين لآخر مثل كتابات: جون سبوزيتو وغراهام فولر وبول فندلي ونعوم تشومسكي... وهذا يؤشر إلى استحالة المشروع المعرفي الغربي بمعطياته ومنطلقاته وأهدافه ووسائله الحالية؛ ومما يعمق ويجذر هذه الرؤية تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات التي أصيبت به هذه الحضارة، حتى أنها تطالعنا يومياً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة واقتراباً من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا، متصورين أنها ستقدم لهم إجابة عن أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر الباحث عن الغنوص الكامل والذي انتهى بتدمير نفسه، ومرض دريدا فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أن العلم كله لعب وذرات وقصص صغرى[1].

وفي خضم الأزمة الفكرية الغربية جاءت حركة اجتماعية/نقدية لإحداث مراجعات عميقة على مستوى البنية الفكرية والفلسفية، التي ظلت

---

(١) التحيز للنموذج الحضاري الغربي(٢)، ص ٥٠-٥١.

تؤطر الفعل الغربي على مستواه الداخلي والخارجي لفترة طويلة. فقد ظهرت دراسات متوازنة عن انتهاء الحداثة وفشلها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها[1]، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش-جراف-جيمسون-إيجلتون)، وفكر ما بعد الحداثة رغم عدميته يحوي نقداً مهماً لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

كما ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته، التي أُسس عليها وانتهى إليها. فأعيدت كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أبيدت، أو تلك التي فقدت تراثها والتي سماها نعوم تشومسكي سياسة (التدمير في الخارج)[2].

وكان من نتائج هذه الحركة النقدية والمراجعات الجديدة طرح مسألة الحوار والتثاقف بين الحضارة الغربية ومحيطها الثقافي والسياسي ومراجعة استراتيجية إرادة التنشيط للعالم، وبات علينا مع هذا المعطى الجديد أن نميز بين غربين: ذلك الغرب التاريخي، الذي أتاه أهله من خارجه ومن الشرق كالبرابرة، وبين الغرب الاستعماري الحديث الذي بدأ سعيه للسيطرة على العالم منذ الحروب الصليبية أو الذي بدأ حملته على المسلمين بعد عصر النهضة.

---

(١) انظر على سبيل المثال: آلين تورين، نقد الحداثة، ترجمة وتعليق عقيل الشيخ حسين، مجلة المنطلق، من العدد ١٠٨ إلى ١٢١.

(٢) نعوم تشومسكي، ما الذي يريده -حقيقة-العم سام؟، ترجمة ونشر الملتقى، ط١ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٣م) ص ٣٢.

المبحث الخامس: (الآخر) في البنية الثقافية والفلسفية الغربية

لقد تفتقت (العبقرية الغربية) عن إشاعة مركزيتها، التي تقوم على مبدأ أهلية وأحقية الإنسان الغربي في التمدن والتقدم، وهامشية (الآخر) واعتباره (أطرافاً)، ولذلك ففي عام ١٨٣٠ - وهذا تاريخ احتلال فرنسا للجزائر - وصف كليرمون تونير - وزير حرب فرنسا آنذاك - عملية الغزو الفرنسي للجزائر بقوله: (إنه عمل عظيم أنعمت به العناية الإلهية على فرنسا لتمدن العرب وجعلهم مسيحيين. وفي عام ١٨٤٦م صدر كتاب بعنوان «AMM» جاء فيه أن هدف الفرنسيين من الغزو في الشمال الإفريقي لا داعي لستره عن الأوروبيين ولا عن العرب، هو الدعوة إلى المدنية المسيحية في إفريقيا)[1].

لذلك فإن الأسس الفلسفية التي تقوم عليها الحضارة الغربية حددت صورة عنصرية -إلى أبعد الحدود- لـ(الآخر)، وقد ظلت (الذات الغربية) في حاجة دائمة إلى (الآخر/العدو) خصوصاً عند تجذر الأزمات الداخلية، وتبرز الحاجة إلى (الآخر الخارجي) بهويته الثقافية، وقد ظل العربي والمسلم - غالباً- مرشحاً لهذا الموقع، اقتصادياً وسياسياً وإديولوجياً، خاصة بعد

---

(١) عبد الرزاق قسوم، الطابع العدواني في منهج كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، رسالة الجهاد، ع٩٠، ص ٩١.

سقوط الاتحاد السوفياتي، وهو جزء من الذات الغربية. وهذه الرؤية هي التي ما زالت تصنع الحدث (العالمي)، حيث إن جل بؤر التوتر في العالم تصنعها الغطرسة الغربية في محاضن إسلامية.

فعلى الصعيد الاقتصادي، المسلم والعربي هو المتسبب في الأزمة النفطية ٧٣/٧٤، وهو الذي ما يزال يملك أكبر احتياطي في العالم؛ وعلى المستوى السياسي فإن الاجتياح العربي الإسلامي يهدد وجود الغرب عبر الهجرة و(محاصرة إسرائيل) البلد الصغير القائم وسط العالم العربي؛ وفي الجانب الإديولوجي يتحول الجهاد إلى معنى الإرهاب، ومعاداة الغرب، والسامية والقيم الديموقراطية وحقوق الإنسان... إلى آخر المعزوفة الحقوقية التي يتغنى بها الغرب والتي لم تعد تطرب أحداً ممن خبروا حقيقة القيم الغربية على المستوى العملي، حيث يأخذ الإسلام صفة الدين الصارم الذي يعكر صفو العالم الغربي القائم على العقلانية والاعتدال والتسامح، ويصبح العربي والمسلم بكل صفاته هو العدو، فبإدانة (الآخر) بالبربرية والتوحش وعدم التحضر ومخالفة القيم تسترجع (الذات الغربية) ما ضاع منها[1].

وعلى مثل هذا الأساس المتجذر في العقلية الغربية، كان التدخل الاستعماري المباشر في أغلب الدول العربية والإسلامية والذي أدى إلى إحداث اختلالات خطيرة على مستوى التماسك والتوازن الداخليين للأمة،

---

(١) الطاهر لبيب، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الاجتهاد، ع ٤٩، ص ٢٣٩ بتصرف.

وحاول إقامة توازن جديد يستند إلى الأفكار الغربية التي تعكسها العلمانية الحديثة، وإلى الجيش العلماني الحديث الذي تربى وترعرع في أحضان الجيوش الغربية. ولذلك كانت دول الاستقلال في عالمنا العربي والإسلامي استمراراً للسلطة المستعمرة وأجهزتها العسكرية والإدارية والاقتصادية والسياسية والفكرية والإديولوجية، وما ينظم ذلك من قوانين وتشريعات.

إن صورة (الآخر) في الفكر الغربي تتشكل من خلال ما أنتجه مفكروه وفلاسفته، وإذا اقتربنا قليلاً من هذا الفكر بشتى مدارسه واتجاهاته، نلاحظ تلك (الحرب الفكرية الاستباقية) التي كانت تشن على الشعوب ممثلة في الاستشراقين القديم والجديد من جهة، ومن قبل كوكبة المفكرين المحليين من جهة أخرى.

فـ«جون لوك» مثلاً، يرى (أن الهنود كسالى وانفعاليون وجامحون وبعيدون عن الانضباط وعنيفون ولا يمكن التنبؤ بأفعالهم، كما أنهم يطوفون في الأرض بحرية ولا يسيجونها ويفتقرون إلى مؤسسة الملكية الخاصة، ولا تجد لديهم فنوناً وعلوماً وثقافة، ومع أنهم يدعون أنفسهم أمماً إلا أنهم يفتقرون إلى المقومات المعروفة للدولة، ولأنهم بعيدون عن أي إحساس بالملكية الخاصة فإن أرض(هم) خالية حقاً، مفتوحة ومهجورة ويمكن أخذها دون إذنهم أو موافقتهم، ولأن مجتمعهم ليس منظماً كدولة فإنه لا مناعة أو حصانة له تجاه تدخل الآخرين. والإنجليزي ليس حراً فحسب في أن يأخذ (ريع) الأرض الهندية ويتدخل في طريقة حياة الهنود، وإنما ذلك واجب

عليه أيضاً... ومن الواضح أن وجهة النظر التي يقدمها «لوك» تشبه شبهاً لافتاً تلك التي قدمها (لاس كاساس) قبله بقرن ونصف القرن.. [1].

بل إن «لوك» واثق تماماً أن الاستعمار الإنجليزي قد حقق معجزة أخلاقية في خدمة الله والبشرية والهنود، فضلاً عن الإنجليز أنفسهم بالطبع، وهو واثق أيضاً أن الهنود حين يتمردون على هذا الاستعمار يوظفون حريتهم في حرب (غير عادلة)، ومن المشروع معاملتهم كما يعامل العبيد...وهكذا تكون نظرية (لوك) قد قبلت الهنود بوصفهم موضوعات للاهتمام مساوية لغيرها دون أن تقبلهم بوصفهم جماعة ذات خصائص ثقافية ودينية. وتكون قد احترمت مصالحهم المادية دون أن تحترم طريقتهم في الحياة ومصالحهم الأخلاقية والروحية المرتبطة بها[2].

ورأى «جون استيوارت مل» أن المجتمعات المتأخرة فاقدة للقدرة على تجديد ذاتها، وأنها إذن بحاجة إلى تمدن من الخارج. وقد رفض أن يكون لكل المجتمعات، بمن فيها المتأخرة، حقوقها في وحدة وسلامة أراضيها، وبأن تتطور تبعاً لسياقها الخاص.. ورأى- مثل «لوك» - أن حق عدم التدخل لا يستحقه إلا أولئك القادرون على الانتفاع به جيداً. أما بالنسبة للبقية فهو (إما شر محقق أو موضع سؤال في أفضل الأحوال). وتبعاً لـ«مل»، شأنه شأن «لوك»، فإن الأفراد المتأخرين لهم الحق الأخلاقي في حماية حقوقهم

(١) الغرب وآخرون، ص ٣٨.
(٢) نفسه، ص ٣٩.

ومصالحهم مثل غيرهم، ولكنهم كجماعات ليس لهم الحق السياسي في عدم انتهاك طريقتهم في الحياة وسلامة أراضيهم..

ومثل «لوك» و«مل»، فإن «توكفيل» كان يهمه ألا يتم «إخفاء الرعايا المستعمرين أو تحطيمهم أو استرقاقهم، بيد أنه كان مقتنعاً أنه من غير الممكن معاملتهم كما لو كانوا مواطنين مثلنا مساوين لنا»، وأن من غير الممكن تثقيفهم إلا على خلفية (الضرورات المؤسفة) التي تفرض العنف والإرهاب[1]، وقد كرسوا هذه المضامين وبلوروها من خلال منظوماتهم التربوية باعتبارها الشريان الذي يغذي الناشئة الغربية بالأفكار والتوجهات[2].

وبالنسبة لـ«كانط» كما لـ«لوك» و«مل» وحدها الحياة الصناعية العقلانية النشطة والهادفة هي الجديرة بالكائنات البشرية، وبما أن سكان تاهيتي قد فشلوا في أن يرتقوا إلى مثل هذه الحياة فإنهم لا يختلفون كثيراً عن (الخراف والأبقار) وليس لهم الحق في أن تبذل لهم المجتمعات (المتمدنة)

---

(١) نفسه، ص ٤١.

(٢) قد يكون من غير المطلوب والمفيد اليوم أن نأتي على ذكر الكثير من صور الإسلام في الثقافة الغربية؛ لأن ذلك مما يعمق الصراع ويزيد الأحقاد، وهو موجود في مظانه من الكتب والوثائق.. انظر مثلاً: صورة الإسلام في الكتب المدرسية للأطفال الذي أعدته جمعية (الإسلام والغرب) الفرنسية؛ ميرو نووروبي، القراءة المفسرة للمدارس الابتدائية العليا، طبع مكتبة أرمون كولان، ١٩٣٣م، ص ٤٣٣، نقلاً عن عبد الرزاق قسوم، الطابع العدواني في منهج كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، مجلة رسالة الجهاد، ع ٩٠، ص ٩٢ بتصرف.

الاحترام. وسؤال «كانط» الذي يمضي إلى لب النظرة التي ترى بها الليبيرالية المجتمعات غير الليبرالية هو سؤال كان قد طرحه المستعمرون الإسبان من قبل، وإذ استنتجوا أن الشعوب (البدائية) ليس لها حق الوجود بأي حال، فإنهم لم يروا أي خطأ في اتباع المنطق المجرم الذي ينطوي عليه السؤال العنصري لكانط.. إذا كان المتن الأساس في الفكر الليبرالي قد استحسن الاستعمار وصادق عليه، فإن بعض الكتاب الليبراليين مثل «بنتام» و«فولتير» و«ديدرو» لم يفعلوا ذلك، غير أن هؤلاء لم يكونوا سوى جماعة صغيرة هامشية[1] تمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة.

وحتى حين انتقد «هردر» التمييز الليبرالي السائد بين مجتمعات متمدنة ومجتمعات غير متمدنة، وهاجم الليبراليين على احتقارهم لهذه الأخيرة، كتب «كانط» رداً بالغ القسوة وسخر من إعجاب «هردر» بسكان تاهيتي السعداء واللامباليين، وسأل: ما هو مبرر وجودهم أصلاً؟ هل يختلف الوضع لو أن هذه الجزيرة كانت مسكونة من قبل خراف وأبقار سعيدة بدلاً من هذه الكائنات البشرية التي تستمد سعادتها من اللذة الحسية؟

ولقد شكلت نظرية «ماركس» في الدياليكتيك الطبيعي والتاريخي للإبداع الذاتي الإنساني أساساً لنظريته في الاستعمار. فالمجتمعات غير الأوروبية هي مجتمعات ساكنة محافظة متأخرة تكنولوجيا، وتعيش في حمأة الدين والخرافة، مفتقرة إلى الفردية، وعابدة للطبيعة ومنقطعة عن التاريخ

---

(١) الغرب وآخروه، ص ٤٢.

العالمي. وبما أنها لا تتيح للإبداع الذاتي، بالمعنى الذي يعطيه «ماركس» لهذا المصطلح، سوى القليل من الحرية فإنها بحاجة لأن تُفكك؛ وبما أنها عاجزة عن فعل ذلك بنفسها فإن الاستعمار الأوروبي هو ضرورة تاريخية وقوة تقدمية[1]؛ وهذه بالضبط هي وجهة نظر معظم الليبراليين، بدءاً من «لوك» فصاعداً...

إن التقاليد الفكرية والثقافية الغربية في رؤية (الآخر) - في بعديها الليبرالي والاشتراكي - تصدر عن رؤية واحدية لنفسها ولمن حولها، فهي ترى أن كل الكائنات البشرية يجب أن تكون على شاكلتها وتسير على طريقتها المثلى، كما قال فرعون، ولذلك لجأت إلى تبرير الاستعمار بضمير مرتاح: فالرعايا الخاضعون للاستعمار هم كائنات بشرية لكنها تفتقر إلى الحد الأدنى من الاختلاف، ولكي تتمتع بمساواة كاملة مع البشرية (المتمدنة) عليها أن تصبح مثلها وتحت وصايتها؛ وهو ما يتكرر في حياتنا اليوم من إرادة (فرض التغيير والإصلاحات الديموقراطية) على الدول والشعوب التي تمانع من الاندماج في المنظومة الغربية وسياستها الإقصائية المهيمنة.

إن (الغرب) المتعجرف سياسياً وفكرياً وثقافياً واقتصادياً، لا يريد أن يعترف للآخر بخصوصياته وثقافته وتقاليده وعاداته، وأصبح يحتكر تفسير

---

(١) انظر مثلاً: رأي ماركس في الحكم البريطاني للهند في: كارل ماركس، الأعمال الكاملة لورنس ووشرت، لندن، ١٩٧٩م، مجلد ج ١، ص ١٣٢، نقلاً عن الثقافة والإمبريالية إدوارد سعيد، لندن، ١٩٩٣م، ص ٢٨٨.

كل شيء: من الظواهر الاجتماعية إلى النفسية إلى الدينية إلى الثقافية، وإليك الأمثلة التالية:

المثال الأول: حينما تتحدث وأنت تحرك يديك فهذا من علامات الحماس في بلادنا، ولكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنجلو- سكسوني على الأقل) تعد حركة اليد علامة على الفظاظة، وتدل على أصل المتحدث (الإثني والطبقي) المتدني. فحركة اليد بالنسبة لنا هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخر يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور. أما هناك فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، ولا يفعل هذا سوى المهاجرون الجدد (من إيطاليا مثلاً) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة (الأنجلوسكسونية) الغربية.

المثال الثاني: قامت مجموعة من العلماء اليابانيين والأمريكيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القرود تحت نفس الظروف. فقسم الأمريكيون القرود إلى مجموعات متساوية العدد تقريباً. وبدأوا في تسجيل حركاتها ومراكمة المعلومات ومقارنة سلوك هذا القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون فقد قسموها إلى عائلات، وأعطوا اسماً لكل عائلة واسم علم لكل قرد، وقد لاحظ كل فريق أن القرود تقوم بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها، فخلص الأمريكيون من ذلك إلى أن القرود تقوم بغسل البطاطس لتنظيفها. أما اليابانيون فقد لاحظوا أولاً أن بعض عائلات القرود هي التي تقوم

بغسل البطاطس، وثانياً أن القرود تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح.

ورغم أن كلا الفريقين يقوم بملاحظة نفس الظاهرة، إلا أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار (القرد العام) أو مجموعات عددية من القرود لا يربطها رابط عائلي ولا يتسم بأي خصوصية، على عكس اليابانيين الذين استخدموا الأسرة كوحدة تحليلية. ولذا بينما قام الأمريكيون بالتعميم على النوع ككل ورؤية السلوك باعتباره سلوكاً عفوياً طبيعياً عاماً برانياً، رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري مكتسب وليس جزءاً من البرنامج الطبيعي الغريزي للقرود، ومن ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القرود التي اكتسبته.. وبينما درس الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة، نجد اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة والسعادة. ولعل اختلاف النتائج نابع من اختلاف المقدمات، فبينما رأى الأمريكيون القرود باعتبارها مجرد موضوع للدراسة والملاحظة، مادة لا قسمات لها ولا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملامحهم الخاصة وشخصيتهم[1].

إنه مهما قيل عن موقع (الآخر) في الرؤية الغربية، فإن الحوار[2] سيبقى هو السبيل الأقوم والحل الأنجح، ولن يتحقق التفاهم إلا بتحقق التفهم

---

(١) التحيز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (١) ص ٣٩ بتصرف.

(٢) الحوار قضية محورية ومهمة من قضايا الاستغراب الإسلامي المعاصر.

والوعي لـ(لآخر)، ومن هنا ينبثق واجب التصحيح. فعلى كل من الفريقين أن يصحح صورته لدى (الآخر)، فيؤكد عناصر الصحة وينفي عناصر التزييف، ومن الطبيعي ألا ينتظر منا - نحن المسلمين- أن ندافع عن الغرب وصورته في أذهاننا، ذلك أننا نعتقد صحة ما نتصور، والوقائع يوماً بعد يوم تزيدنا وضوحاً وتأكداً، بل كلما تمعنا في كتابات المنظرين الغربيين اليوم والمؤرخين الغربيين لتاريخ الصراع، نجد الأمر يتأزم أكثر مما نحن عليه من تصور، وإلا فإلى ماذا يؤدي التأمل في نظريتي «هنتنغتون» و«برايان» غير الإلحاح على تعميق الصراع، ومفادها:

- نظرية هنتنغتون: تقول بضرورة الصراع بين الحضارتين، وقد أكدت نظريته التي نشرها في صيف ١٩٩٣م في مجلة Foreign Affairs الأمريكية أن النزاع ضروري بين الحضارات، ورغم أنه عد ثمان حضارات إلا أن التأمل في تحليله يحصر النزاع في أطراف ثلاثة في الواقع هي:

١- الطرف الغربي الأمريكي: والذي هو نتيجة الرونيسانس (النهضة) والإصلاح والذي أنتج الرأسمالية والديموقراطية الحديثة.

٢- الطرف الكونفوشيوسي وأفكاره بمجموعة رؤى اجتماعية تسود الصين.

٣- الإسلام وهو الطرف الأصيل في النزاع في تصوره، ورغم تراجع «هنتنغتون» في بعض أحاديثه عن هذه الرؤية العدائية القائمة، فإن السياسات الغربية مازالت تؤكد هذا المنحى.

- نظرية «برايان»: نشـــرها في (الإيكونوميـــست) ســـنة ١٩٩٤م ويؤكد فيها أن الديمـــوقراطية وليدة الإصلاح في المسيحية في أوائل القـــرن السادس عشر، والذي ركز على مســـؤولية الفرد أمـــام الله، مـــستبـــعداً دور الكنيســـة، وتحـــول هذا، بعد ثلاثة قرون، إلى الفكرة الديموقراطيـــة على الصعيـــد السياسي والتي ســـادت جزءاً كبيراً من العالـــم، ثم عادت بلا منازع بعد انهيار الماركسية، ويرى أن القرآن أيضاً يؤكـــد المـــسؤولية الفردية، ولكن في إطار جبري. ولكي يوقع صلحاً بين العالمين الإســـلامي والغربي يركز على ضرورة نفي دور العلماء الذين يحتكرون - في رأيـــه - الفهم الإسلامي بعد طرحهم مبدأ الاجتهاد، وهو عملية تخصصية يهاجمهـــا «برايان» بشدة.

وبعد، فهذا هو الغرب بأهم مكوناته الفلسفية والإديولوجية والدينيـــة، وتناقضاته الاجتماعية والسياسية... هذا هو الغرب... وهذه هي ماهيته التي في ضوئها سنتحدث عن فقه للاستغراب.

القسم الثاني

مداخل لتاريخ الظاهرة الاستغرابية الإسلامية وخريطة عامة لاتجاهات الاستغراب في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

- تمهيد:

بعدما تحدثت - من خلال الباب الأول - عن مفهوم (الآخر) في المرجعية والتجربة التاريخية والعملية الإسلامية، وبعد مقاربة مفهوم هذا (الآخر)/الغرب في اللحظة التاريخية الحديثة والمعاصرة، وتحديد ماهيته وأصوله وبنياته الفلسفية والفكرية والحضارية وحضور (مفهوم الآخر) في نسيجه (الغرب) الثقافي الحضاري والعملي، بعد هذا كله توضحت مجموعة من المفاهيم/المفاتيح التي سيرتكز عليها هذا البحث في معالجة الموضوع قيد الدراسة.

وبهذه المعاني والمقدمات النظرية والتأصيلية (مدخل نظري تأصيلي)، أنتقل إلى مقاربة الظاهرة الاستغرابية الإسلامية الحديثة على المستوى التاريخي (مدخل تاريخي)، لأبحث في جذورها ومآلاتها وتأثيرها على الظاهرة الاستغرابية الإسلامية المعاصرة، بشيء من الاختصار غير المخل، إن شاء الله تعالى.

الباب الأول

في بدايات الاتصال بالغرب.. النشأة والتطور

الفصل الأول : مقدمة في تاريخ الاتصال بالغرب قبل العصر الحديث

إن الاحتكاك بالغرب، بشكل مباشر أو غير مباشر، ولد وما يزال يولد جملة مسائل وإشكالات لا تجد حلاً لها في أكثر الأحيان، رغم أن الصدام بين المسلمين و(الآخر) لم يكن بالأمر الجديد أو الطارئ. فمنذ الفتوحات كانت هناك بيزنطة شرقاً والممالك الأفرنجية غرباً، وكان البحر الأبيض المتوسط ميدان صراع عسكري تتخلله مهادنات في هذا الإطار الصدامي، وبدت الحروب الصليبية مشرقاً ومغرباً وحرب «الاسترداد» في الأندلس كحلقات في سلسلة طويلة أو كجولة من جولات نزاع ممتد... وبدا سقوط غرناطة ذاتها في أذهان المسلمين -والمغاربة خصوصاً - انعكاساً للتعارض التقليدي بين (دار الإسلام) و(دار الكفر) كما قال الونشريسي[1].

إلا أن سيرة المسلمين الفاتحين كانت تختلف كلياً عن سيرة الصليبيين في التعامل مع (الآخر) أثناء هذه السلسلة الطويلة من التدافع. فقد أجرى

---

(١) مصطفى النيفر، أجوبة مغربية عن أسئلة فرنسية، الاجتهاد، ع٢٩، ١٩٩٥م، ص ١١٧، وقد نشر في مجلة منبر الحوار في العدد ٣٢.

الفاتحون المسلمون عقود صلح متشابـهة مع المدن والحـواضر والأمـصار التي كانوا يفتحونـها واحدة تلو الأخرى، ووضعوا على الأرض خراجـاً أفادوا من مقاديره ممـا كان معمولاً به في الدولتين الساسانية والبيزنطيـة، وما كان التمـايز واضـحاً في البداية بين ضريبـة الـرؤوس (الجزيـة) والخراج (ضريبة الأرض)، ثم صار كل شيء واضحاً منـذ أيـام الخليفـة الخامس عمر بن عبد العزيزﷺ أيام حكمه (٩٩هـ-١٠١هـ). وتعامـل الفاتحون في الإدارة المحلية والمركزية مع ذوي الخبرة من سكان البلاد المفتوحة الذين قبلوا التعاون معهم، وهم الغالبين، فما أحس سكان تلك البلاد غالبـاً بفوارق كبيرة في البداية على الأقل، ونمط عيشهم ما خالجه انقلاب مفاجئ، وأسرة يوحنا الدمشقي شاهد بارز على ذلك، فقد عمل جـده في الإدارة البيزنطية ووالده من مخضرمي العهدين، وعمل هو نفسه في الديوان الأموي أكثر من عقدين من الزمان قبل أن يعـتزل في دير ماراسـابا بالقـدس[١]، إنها ثقافة الحياة العادلة والمتسالمة التي صبغتها التجربة العربيـة والإسـلامية للاستيعاب والانصهار في الوقت نفسه.

ونظراً لهذه السابقة في تاريخ البشرية في التعامل مع (الآخـر)، تحـول الإسلام سريعاً خلال النصف الثاني من القرن الـسابع المـيلادي إلى ديـن يكتسح محيطه ويتمدد يوماً بعد يوم إلى آفاق جديـدة جغرافيـا وروحيـا وعقديا وسياسيا من جهة، كما تحول الإسلام سريعا في نظـر المـسيحيين

(١) رضوان السيد، العلاقات الإسلامية المسيحية، الاجتهاد، ع ٢٨، ١٩٩٥م، ص ٨.

العرب وغيرهم من معتقد لجماعة جديدة على أطراف إمبراطوريتي فارس والروم -ليست هناك ضرورات وجودية للتصدي له- إلى دين لإمبراطورية ضخمة سحقت الدولة الساسانية - التي كانت تؤوي تحت جناحها الغربي جماعات مسيحية كبيرة - وأرغمت البيزنطيين على التراجع منتزعة منهم مصر والشام وإفريقيا الشمالية وأجزاء من آسيا الصغرى.وفي مطلع القرن الثامن الميلادي امتدت السيطرة الإسلامية إلى إسبانيا المسيحية، كما استطاع الفاتحون المسلمون أن يثبتوا موطيء قدم في الجزر الإيطالية محولين بذلك البحر المتوسط تدريجيا إلى بحيرة إسلامية[١].

ومع دخول العالم الإسلامي في مرحلة جديدة من التراجع والخمول والذهول الحضاري، تراجع أداؤه على المستوى العالمي، فحتى إلى أوائل القرن الحادي عشر الميلادي كان التفوق إلى جانب القوى الإسلامية، ولذلك كان الخليفة الأموي يلعب دور الحكم في الخلافات التي تدور رحاها حتى بين الممالك المسيحية، وكان ممثلو هذه الممالك يؤمون قصر الخليفة باستمرار طلباً للدعم والمساعدة، وقد سجل التاريخ تردد ممثلي ملك (ليون) على بلاط الخليفة الأموي في مناسبات عديدة، خصوصاً أثناء أزمة الحكم بين الأخوين (أردونيو وسانشو)، كما أرخ للوفود التي كان يرسلها ملك بافاريا إلى قصر قرطبة لبحث العلاقات المتبادلة، وقضايا أخرى مرتبطة بجبهة الحدود الشمالية. ويبدو أن هذه الاتصالات كانت تزداد اتساعاً في أوقات

(١) نفسه، ص٧.

السلم، فتأخذ أحيانا طابع الزيارات الودية التي تبحث سبل التعاون على مستوى الحياة اليومية(١).

ومع تحول موازين القوى في القرن الحادي عشر الميلادي لمصلحة الممالك المسيحية، حصل انقلاب هائل في العلاقات الدبلوماسية بين إسبانيا المسيحية وإسبانيا الإسلامية، فقد دفعت الاضطرابات الداخلية التي عصفت بالأندلس في عهد ملوك الطوائف، أمراء الأندلس إلى طلب المساعدة من الأمراء المسيحيين الذين انتهزوها فرصة للثأر، فراحوا يتدخلون إلى جانب الفرقاء المتنازعين ممعنين في زيادة الفرقة بينهم وفارضين عليهم ثمن المساعدات التي يقدمونها لهم، إما تنازلات ترابية عن بعض المناطق، وإما مالية عبارة عن ضرائب سنوية(٢)، وظل الوضع على هذه الحال إلى أن اندلعت الحروب الصليبية التي دامت حوالي قرنين من الزمن، انقلبت فيها الموازين الحضارية، وأصبح العالم الإسلامي مغلوباً بعدما ظل غالباً، ومستعمَراً- بكل أشكال الاستعمار- بعدما ظل فاتحاً.

كانت هذه وقفة سريعة مع تطور العلاقات الإسلامية الغربية وقت ما قبل العصر الحديث الذي أرخنا له - زمنياً- بعصر محمد علي باشا - و- معرفياً - ببروز ظاهرة (المثقف الديني) الذي كان من أوائل من مثلها

---

(١) خير المر، العلاقات الأوروبية الإسلامية في غربي المتوسط عشية الحروب الصليبية، المنطلق، ع٨٤، ص ٦١.

(٢) نفسه، ص ٦٢.

بامتياز الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي ظهر معه نمط جديد من العلاقات مع الغرب، علاقة هيمنة غربية، وهذه المرة ليست عسكرية وإنما فكرية وثقافية وقيمية نحاول رصدها من خلال محاور مقبلة، نقف قبلها وقفة مع الحروب الصليبية باعتبارها محطة أساسية في الاستقطاب الحاد الذي حدث بين الإسلام والغرب، والذي كان من تداعياته ونهاياته انكفاء غربي دام مدة طويلة، بدأ بعدها الهجوم الغربي على معاقل إسلامية متعددة، انتهت بحركة استعمارية غربية واسعة، وانحسار إسلامي مريع. وهذا ما سمح بميلاد نمط جديد من العلاقة الإسلامية الغربية، نمط نشأ خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر مع محمد علي باشا في مصر، وأرخ لانطلاق رؤية إسلامية جديدة في التعاطي مع الظاهرة الغربية.

الفصل الثاني

الحروب الصليبية والبعد العسكري الحاد في العلاقة بين الإسلام والغرب (ق ١١-١٣م)

يبدو من شبه المسلمات أن الحضارتين الإسلامية والغربية ظلتا تتبادلان الأدوار في المسيرة والتأثير بلا ريب، فبعد سقوط معظم شبه القارة الإيبرية في أيدي المسلمين عام ٧١١م، وسقوط صقلية ومالطا وسويسرا بعد حوالي قرنين من الزمان تحت السيطرة الإسلامية على مناطق أوروبية مهمة، تمت عملية تلاق كبرى على الصعيد الحضاري تركت أثرها الكبير في صناعة التحولات الغربية الكبرى بعد ذلك.

وكان من بداياتها (حروب الاستعادة والاسترجاع)، ومنها حرب استعادة صقلية سنة ١٠٦٠م، ثم إسبانيا سنة ١٠٨٥م، ثم الحروب الصليبية التي بدأت سنة ١٠٩٦م واستمرت قرنين. وفيها وقعت القدس بيد الصليبيين سنة ١٠٩٩م، واستمرت تحت سيطرتهم مدة ٨٨ سنة، مما يعني انحسار السيطرة الإسلامية.

المبحث الأول: في بعض أسباب وعوامل الحروب الصليبية

١- العوامل الاجتماعية والدينية:

عرف المجتمع الغربي عدم الاستقرار بالإضافة إلى القحط وتدهور الحالة الاقتصادية والاجتماعية، كما أن ضغط السلاجقة وتشديدهم علي المسيحيين الزائرين للقدس ولد حقداً دفيناً على المسلمين، وكان عاملاً محرضاً على الرغبة في استئصال شأفتهم، بالإضافة إلى خوف القائمين على شؤون الكنيسة على مصيرهم أمام اتساع نطاق الفتوحات الإسلامية. وكانت الكنيسة تستغل هذه المشاعر في التحريض على المشاركة في هذه الحرب باعتبارها مفتاح العفو عن جميع الذنوب السابقة والقادمة. كما عمل الساسة ورجال الدين على إعفاء المشاركين في الحروب الصليبية من دفع ضرائب الأملاك والصدقات الدينية.

٢- العوامل السياسية:

أرهبت الفتوحات الإسلامية، الممتدة على طول الشرق والغرب والتي شملت سلطتها الروم الشرقيين وأوروبا الجنوبية وإسبانيا وجنوب إيطاليا وجزيرة صقيلية، أوربا المسيحية بشدة. وعلى ذلك، فإن مؤامرة الغرب وصراعه وثورته المسلحة ضد الإسلام كانت قبل فترة الحروب الصليبية.

وقد منح الوضع الذي كانت الدويلات الإسلامية تعيشه فرصة التخطيط لذلك. فالدولة السلجوقية، وبعد فترة من الازدهار والتقدم، آلت إلى الضعف وأصبحت مجموعة من ملوك الطوائف، وقد زادت النزاعات بينهم وبين الفاطميين في تعميق هذا الضعف العام[1].

---

(١) حسن خيري، المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب خلال القرون الوسطى، مجلة التوحيد، ع٨١، ١٩٩٦م، ص٥٩-٦٠.

المبحث الثاني: في بعض نتائج الحروب الصليبية

- على المستوى الاجتماعي:

أدت مواجهة الصليبيين مع المسلمين إلى ميلهم نحو الوحدة في القرن الثالث عشر الميلادي بعدما كانوا مشتتين، فازدادت بذلك قدرتهم، ومن جهة أخرى عاشت أوروبا في القرن الرابع عشر الميلادي حالة من التجدد والتحديث وكسر قيود التقاليد لم نشاهدها في قرون أخرى؛ ونتيجة للتطورات الاجتماعية العميقة التي حدثت في هذا الصدد ظهر مفكرون وعلماء أمثال: بيكون، وغاليليو، وديكارت، وسبينوزا، وليبنز[1]، كما أن الغربيين – بعد اختلاطهم بالشعوب الإسلامية - تأثروا بحضارتها وعمرانها. وهذا ليس غريباً فإن البابا جريجوري، الذي عدل التاريخ وضبطه، نهل المعرفة في قرطبة أيام العز الإسلامي، وهي مدينة إسلامية من مدن الأندلس، إذ أن فكرة ضبط التاريخ نفسها مأخوذة من هناك. كما أن شعراء أوروبا تأثروا بالمعاني التي حملتها اللغة العربية، وكانت الجواري المؤدبات في الأندلس يشكلن مصدر تنافس من جانب الأمراء الأوروبيين، الذين يدعونهن بغرض تخصيص حصص تعليمية لأولادهم، فكانت اللغة المستعملة هي اللغة العربية، وكان (البابا جريجوري) يتحدثها بطلاقة. كما أن البرتغاليين في

---

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

رحلة (فاسكو دي جاما) استفادوا من لغتهم العربية في كشوفهم في شرق إفريقيا وجنوب اليمن والهند[1].

وكان ألفونس العاشر ملك قشتالة وليون (١٢٥٢-١٢٨٢م) أكبر مروج للثقافة الإسلامية في الأندلس. وقد أعد مجموعة من القوانين ذات الصبغة الإسلامية أصبحت فيما بعد أساس التشريع في إسبانيا. وفي عهد النورمانديين بلغت الثقافة الإسلامية في صقلية أوجها، حيث أصبحت القناة الثالثة التي سرت الثقافة الإسلامية منها إلى الغرب[2].

لذلك، فإننا - في حالة الحوار مع الغرب - لابد من التركيز على نقطة استفادته من الحضارة الإسلامية وأنه كان جزءاً منها. فالإنسان الغربي عندما يشعر بأن الفكرة التي تدعوه إليها تمثل جزءاً من تراثه ومجده وقوته، تكون أعلق بقلبه من أي شيء آخر. ولهذا: «ندعو البحاث والكتاب والمحققين المسلمين إلى تصويب نظرتهم إلى أثر الحضارة الإسلامية في أوروبا...وندعو لطرح الإسلام في الحوار مع الغرب على أنه دين أوروبي استوطن أوروبا ثمانية قرون وحمل معه لغته العربية... فالخليفة عبد الرحمن الناصر خليفة (إسباني) والفقيه ابن حزم فقيه (إسباني) أوروبي أيضاً، وكذلك كان الشاعر ابن خفاجة وغيرهم كثير» [3].

---

(١) مرتكزات الحوار مع الغرب(٢)، ص ١٥.

(٢) المواجهة الحضارية، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٣) حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب(٢)، مجلة الإنسان ع ١٤، ص ١٥-١٦-١٧ بتصرف.

وفي حركة الحوار، التي تبحث عن المشتركات في المعاني في الثقافة وفي الأصول الدينية والحضارية واللغوية، يمكن أن ندخل لهم اللغة العربية، إذ أنها لغة أوروبية بما أنهم ظلوا يتحدثون بها في الماضي طيلة ثمانية قرون، وكونها اليوم غير متحدث بها فهذا لا يعني أنها غير أوروبية؛ لأن اللاتينية والإغريقية هما اليوم غير متحدث بهما أيضاً، كما أن الكنيسة في ذلك الوقت ترجمت الكتاب المقدس للعربية لغير المسلمين؛ لأن نصارى الأندلس وما جاورها أصبحوا لا يتحدثون إلا العربية. وفي هذا السياق يمكننا أن نقول لهم: إن الإسلام هو أيضاً ديانة أوروبية؛ لأنها استقرت في الأندلس وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا والبرتغال ثمانية قرون كاملة، وفي شرق أوروبا ما زالت مستقرة إلى اليوم. ولهذا يمكننا طرح محور جديد يتمثل في أثر الإسلام في الثقافة والدين واللغة والحضارة الأوروبية. والإسلام دين أوروبي-كذلك- والقول بأنه وافد لا يستقيم، لأن المسيحية واليهودية دينان وافدان كذلك[1].

- على المستوى العلمي:

أرسل شارلمان - بعد إدراكه تفوق العالم الإسلامي- رسلاً إلى البلاد الإسلامية ليكتشفوا سر نجاح المسلمين وتفوقهم. وعندما عاد هؤلاء، طرح كل واحد منهم وجهة نظره، ومما قاله أحدهم في المسلمين: هناك عدد منهم ذوي شخصيات مرموقة ومحترمة يقضون يومهم في غرف تملأ جدرانها

---

(١) المرجع السباق، ص ١٤.

الكتب، وعملهم القراءة والدراسة. وقد عرف شارلمان، إمبراطور أوروبـــا، أن سر تفوق المسلمين يكمن في هذه النقطة. فأمر بجمع جميع كتب أوروبا، لكن الجامعين – وبعد سعي حثيث – لم يتمكنوا من جمع ســـوى ثمانيـــة وأربعين كتاباً، وكان معظمها الإنجيل، وكان هذا في وقت كانت فيه بعض الشخصيات العلمية في العالم الإسلامي تمتلك مكتبات كبيرة جداً في مختلف الفروع العلمية.

- على المستوى الديني:

ازداد الفساد بين القساوسة والرهبان، مما أدى إلى بـــروز حركـــات إصلاحية بينهم تدعو إلى إصلاح النظام الكنسي، وظهور حركة دينية قامت بمحاربة عقائد الكنيسة الخرافية استناداً إلى العقل[(١)].

إذن بعد الحروب الصليبية عاد المسلمون إلى سابق عهـــدهم الزاهـــر وانكفأ الصليبيون عن الشرق عام١٢٩١م، واحتل محمد الفاتح القسطنطينية وحاصر فيينا عام ١٥١٩م. وشاع في أوروبا الخوف والحقـــد مـــن هـــذا الامتداد الإسلامي الجديد. ثم اتجهت أوروبا إلى إفريقيا وشرق آسيا، وكان هناك صراع مرير، وانتصر الإسلام هناك. وبعد فترة، بدأ الهجـــوم الغـــربي بنـــزول نابليون في الإسكندرية عام ١٧٩٨م، وسيطر الهولنـــديون علـــى أندونيسيا عام١٨٠٠م، واحتل الفرنسيون الجزائر عام١٨٣٠م، واحتلـــت القوات الروسية القوقاز وتركستان في أواسط القرن التاسع عشر، واحتـــل

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

الإنجليز الهند في الفترة نفسها، عام ١٨٥٧م، ونجح الغرب في السيطرة على المحيطين الأطلسي والهندي والمتوسط ومداخل البحر الأحمر، واحتل الإنجليز مصر والسودان سنة ١٨٩٧م. وفي ١٩١٧م دخل الحلفاء بيت المقدس، وفي عام ١٩٤٨م أنشئت آخر وأخطر قلعة غربية في قلب العـــالم الإســلامي بقيام (دولة إسرائيل) على يد الإنجـــليز، وإن كان الحضور الغربي قد انحسر - فيما بعد - عن العالم الإسلامي في الظاهر على الأقل[١].

(١) محمد علي تسخيري، العلاقة بين الإسلام والغرب، ص١٢-١٣.

المبحث الثالث: دروس تاريخية وعبر حضارية

إن المتأمل في هذه الصيرورة التطورية في العلاقة بين الإسلام والغرب يلاحظ:

١ - أن الغرب وعى أن العالم الإسلامي لا يمكن أن يخضع طويلاً بالقوة العسكرية وحدها، لذلك سعى في حملاته العسكرية إلى التركيز على الحملات الثقافية المواكبة للتأثير على المنظومة القيمية والثقافية الإسلامية وتطويعها، فنشأت عن ذلك حركة الاستشراق - التي قد تكون جذورها سابقة على هذه الفترة - التي استهدفت قراءة الشرق/الإسلام وتراثه قصد الإفادة منه في تيسير السيطرة الاستعمارية على بلاد الإسلام. وقد اكتنف هذه الحركة جو من الغموض يصعب معه التمييز بين المستشرق الباحث (النزيه)، وبين المستشرق الموظف الذي يضع خبرته في خدمة الجيش الغازي، بين الدبلوماسي ورجل المخابرات الذي يريد اختراق المجتمع المرصود، بين الضابط المكلف بمرافقة الأمير عبد القادر الأسير -مثلاً- والجاسوس الذي يسجل كل كبيرة وصغيرة لنقلها لرئيسه. وكل هذا التلبيس المقصود يجعل من العسير، إن لم نقل من المستحيل، وضع حد فاصل بين الثقافي والسياسي والعسكري والمخابراتي والانتهازي النفعي[1].

---

(١) أجوبة مغربية، ص ١٢٥.

٢- أنه إذا أردنا دراسة العلاقة بين الإسلام والغرب لابد من ملاحظة كل هذه الإسقـــاطات التاريخية وثقـــلها على النظرة التقييمية للآخر عنـــد كلا الفريقين، وخلاصتها:

لقد احتك العالم الإسلامي بالغرب باكراً - وربما حتى قبـــل ظهـــور الإسلام - إذ كان للوجود الروماني في شرق المتوسط ولمعرفة اليونان بأجزاء من العالم العربي والإسلامي ما يمكن أن يشكل تأسيساً تاريخيـــاً لعلاقـــات ثقافية وسياسية معينة. وبطبيعة الحال، ورثت الحضارة الإسلامية ثقافة البحر المتوسط بعامة، وتمكنت من استيعابها، بل ومنذ مرحلة مبكـــرة، أي منـــذ الفتوحات الإسلامية حيث وصلت الثقافة والوجود الإسلاميان إلى أجـــزاء كبيرة من أوروبا -كما قلنا سابقاً- وكان على العالم الإسلامي في مرحلـــة لاحقة أن يواجه جحافل الصليبيين ولـــسنوات طويلـــة، تلتـــها التجربـــة الاستعمارية، التي ما تزال بعض فصولها مستمرة إلى يومنا هذا. كـــل هـــذا التفاعل والتداخل تارة، والمواجهة تارة أخرى، أدى إلى نوع مـــن معرفـــة لـــ(الآخر) تولدت على إثره رؤية متبادلة في العصر الحديث[1]، رؤية كانت نتيجة تدافع بين المنظومتين: الإسلامية والغربية، تدافع مر بمراحـــل ثـــلاث كبرى هي:

---

(١) أبو بكر باقادر، الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاويـــة إنسانـــية، شـــؤون الأوسط، ع١٠٨، ص ٣٥.

- **مرحلة الدفاع**: يوم كان العالـــم الإســـلامي يغط في نوم عميق، لم يترك زخم الزحف الغربي على المسلمين إلا أن يدافعوا عـــن إســـلامهم، عقيدة وشريعة وحضارة: فعقيـــدتنا لا تخالف العلم الغربي، وشريعتنا تحقق ما تحققه قوانين أوروبا، وحضارتنا خدمت الإنسانية ومازالت فيها عناصـــر مضيئة توافق تقدمية الحضارة الغربية... إلى غـــير ذلـــك مـــن المواقـــف (الانهزامية).

- **مرحلة الهجوم**: وتبدأ عندما بدأ الفكر الإسلامي يتحدى حـــضارة الغرب تحدياً كبيراً حيث انتهى إلى أن علم أوروبا علـــم كفـــر، وقوانينـــه تصطدم مع الفطرة الإنسانية، وحضارته مادية طاغوتية لا تؤمن بغير القـــوة ولا تطمئن لغير العهر، ولا يمكننا أن نتعامل معها إلا من خلال الاســـتفادة العلمية الصرفة، أما أفكارها وفلسفتها وتنظيماتها فهي جاهلية بحتة، لا يمكن الاطمئنان إليها ولا التعامل معها في بنائنا الجديد.

- **مرحلة الحوار مع هذه الحضارة**: فهي على الـــرغم مـــن أصـــولها الرومانية اليونانية النصرانية المادية اليهودية، ليست حضارة عنصرية ضـــيقة، وإنما حضارة إنسانية عامة، تحتفظ بقدر كبير من التأثيرات الإسلامية عليها، كما أثبت الباحثون الغربيون أنفسهم، ولذلك لابد من بناء جـــسور قويـــة بينها وبين المنظومة الإسلامية من أجل التواصل الحضاري...»[1].

---

(١) من المنظومة الغربية إلى المنظومة الإسلامية، ص ٥٢.

أما بالنسبة للحضارة الغربية فقد كان من أهم أهدافها وأد أي تطلع (للجامعة الإسلامية) أو وجود (أمة إسلامية واحدة) قادرة على الدفاع عن حقوقها ورعاية مصالحها. ومهما يقال عن الكيانات الإسلامية التاريخية وتمثلها لهذه الوحدة، فإن المؤكد أن وجود نوع من الوحدة بين المسلمين كان يعد مظهر قوة لهم في نظر الغرب، ومن ثم سعت واتحدت القوى المعادية للمسلمين للحيلولة دون ذلك، وأصبحت المطالبة بقيام أي نوع من أنواع الوحدة - مع الزمن – أو الجامعة الإسلامية أمراً يهدد السلام العالمي، ويعد نكوصاً وتراجعاً عما حققته الإنسانية من رقي وتطور، ويعد من التعصب الديني، لكن إذا ما نظرنا إلى التكتلات الدولية المعاصرة، وبالذات السائدة في الغرب، فإنها ليست أكثر من اتحادات تقوم بين أطراف من المعتقد الديني، حتى وإن أخذت ديباجة علمانية (الحلفاء) أو (العالم الحر) أو (المحور) وغيرها[1].

وإزاء هذه الرؤية المتبادلة بين الحضارتين، وإذا بحثنا عن إمكانية ظهور منظومة مناهضة يمكن أن تخيف أو تقلق المنظومة الغربية، فإننا لن نجد غير الحضارة الإسلامية؛ لأن الحضارات الأخرى بعقائدها الوثنية وأعرافها المحلية وتشريعاتها البدائية وأفكارها المختلفة قد انتهت وغزاها فكر الحضارة الغربية لعدم تكافؤ المواجهة من الناحية العقدية، حيث تتقابل الوثنية الخرافية مع

(١) الرؤية المتبادلة، ص ٤٥.

المادية المعقلنة، والأعراف الفاسدة المتخلفة مع أنماط الحياة الجديدة المغربية، وتشريعاتها الساذجة المقولبة مع القوانين الدقيقة المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية، والأفكار الغيبية الأسطورية مع الأفكار الواقعية الإنسية ذات الاتجاهات التحليلية والمنطقية، وخير مثال على ذلك هو ذوبان اليابان في المنظومة الغربية حيث أصبحت عضواً كامل العضوية فيها.

ثم إن نظرة المسلمين إلى الغربيين لم تكن دائماً نظرة واحدة مستقرة حتى قبل هذه الفترة - ما قبل القرن الثامن عشر- وإنما تنوعت وتغيرت بحسب الفترة الزمنية وطريقة احتكاك المسلمين بهم. فنجد في الكتابات الإسلامية الوسيطة نوعاً من النظرة الدونية حول تخلف سكان الشمال (الغربيون عند ابن فضلان)، ونظرة متناقضة بين تأكيد تخلفهم العلمي والمعرفي وعدم غيرتهم، لكن مع ذكر أنهم شجعان صناديد في الحرب عند أسامة بن منقذ في كتاب (الانتصار) على سبيل المثال، لكن النظرة - حتى وقت الحروب الصليبية وربما حتى الحملة الفرنسية على مصر- كانت تتميز بعدم الاكتراث بهم والاعتقاد بتخلفهم، وأنه لا يمكن تعلم أي شيء منهم.. لكن مع الحملة الفرنسية بدأت الصورة تتغير، وإن كانت مؤكدة على دمويتهم وكراهيتهم للعالم الإسلامي، وتطورت هذه النظرة لتنتهي بالاستعمار والهيمنة، وكيف أن الغرب قوة جبارة، ولكن في الوقت نفسه بدأت هذه النظرة تتأثر بحضارة الغرب والانبهار بها، وهذا واضح عند الرواد الأوائل في العصر الحديث من أمثال: الطهطاوي وغيره.

وهذا ما سأحاول معالجته في المباحث التالية التي أبدؤها بتجربة محمد علي باشا، الذي تولى حكم مصر بعد نهاية الحملة الفرنسية، ودشن مرحلة التحديث في تماس كبير مع التجرية الغربية، ثم نثنيها بتجربة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث صنيعة محمد علي وحامل لوائه في التبشير بالتجربة الغربية وترسيخها على المستوى السياسي والاقتصادي والتعليمي.. وننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تأثير هذه التجربة في أنحاء شتى من العالم الإسلامي كالجزائر (الأمير عبد القادر) وتونس (ابن أبي الضياف وخير الدين التونسي) وتركيا والمغرب.

لقد ظلت النظرة التقليدية إلى الغرب تخيم بظلالها على العالم الإسلامي من خلال تقسيم العالم إلى: دار إسلام ودار كفر، وكان ذلك بسبب تأثير الصراع مع الآخر وخاصة بيزنطة ممثلة المسيحية حينها. ومع بروز القوة الأوروبية في حوض المتوسط مع ما أحرزته من تفوق في ميدان البحرية والتقنيات العسكرية، أخذت نظرة جديدة تتشكل ببطء وتفارق – تدريجياً – المفهوم التقليدي المعروف الذي ظل سائداً طيلة فترة ما قبل العصور الحديثة. وهذه النظرة الجديدة لم تكن واحدة بين الأتراك والفرس والعرب من المسلمين، حيث إن الموقف كان يرتبط بالصراعات الداخلية والتطورات الداخلية لكل بلد إسلامي على حدة. في المقابل كانت النظرة الأوروبية تتطور مع اتساع مصالحها في العالم الإسلامي، الذي شكل حقلاً علمياً

وسياسياً واقتصـــادياً جديداً لها[1]، عكس النظرة الإسلامية إلى الغرب، التي لم ترق إلى التبلور في أشكال علمية ومعرفية والتي لو حدثت فإنها كانـــت ستؤسس ل(فقه الاستغراب) منذ زمن بعيد، ولكان الحال غير الحال، ولكن الله قدر وما شاء فعل.

ونحاول الآن تلمس بدايات تشكل النظـــرة الإســـلامية الجديـــدة إلى الغرب، وخاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، مـــع الحـــضور الإنجليزي بالهند، والتحولات السياسية والعـــسكرية في تركيـــا (الدولـــة العثمانية)، وفي المغرب العربي ومصر، التي منها ننطلق باعتبار قصب ســـبقها وتأثيرها على باقي المواقع الإسلامية الأخرى.

---

(١) خالد زيادة، ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكـــر العربـــي، ع٣١، ص ١٢٨.

الباب الثاني

الصعود السريع والسقوط المدوي في تجربة محمد علي باشا (١٧٦٩/١٨٤٩م)

الفصل الأول: بين حضارة إسلامية آفلة وحضارة غربية ناهضة

عاش العالم العربي تحت حكم الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين – حين سقطت الخلافة العثمانية في مارس ١٩٢٤م –، وقد تمتعت هذه الدولة بقوة عسكرية كبرى استطاعت بها أن تسيطر على أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، وأن تُخْضِعَ لسيطرتها أجزاءً من أوروبا، ولكن هذه الدولة القوية على المستوى العسكري عاشت عالة في حياتها الثقافية والفكرية على المنتج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية في عصورها المزدهرة، ولهذا عرفت مرحلة الدولة العثمانية في التاريخ الثقافي العربي بأنها مرحلة «الشروح والتلخيصات»، وكان التعليم السائد في مؤسسات هذه الدولة - كالأزهر، وجامع الزيتونة - يعتمد على شرح الأعمال الكبيرة في فترات ازدهار حضارة الإسلام العلمية، وإن المرء ليشعر بالحيرة إزاء وضع هذه الدولة القوي على مستوى الحكم المركزي،

والتدهور على المستوى الفكري والثقافي، وكنت أتساءل ما سبب هذه المفارقة؟ هل ترجع حالة التدهور الفكري هذه إلى الطابع الاستبدادي لهذه الدولة؟! أم هل يرجع إلى عدم وجود خطاب فكري آخر متقدم وضاغط على الحياة الثقافية في هذه الدولة؟! في وقت كانت الحركة الفكرية في أوروبا في مرحلة التشكل، وتسعى إلى إصلاح أوضاع أوروبا من الداخل، ولم تكن أوروبا قد دخلت في مواجهة مع العالم العربي والإسلامي بعد.

ولكن منذ أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عانت الدولة العثمانية من مرحلة تخلف واضحة، وأسماها المؤرخون - فيما بعد- بـ(الرجل المريض)، وكان هذا الضعف يوازيه ازدهار وتقدم في أوروبا، التي بدأت تطمع في أملاك هذا الرجل المريض لكي تمد الحركة الصناعية عندها بالخامات، فكانت الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨م- ١٨٠١م) هي إحدى أهم البدايات المؤسِّسة لمعرفة الآخر، وقد كانت المواجهة بين البندقية والسيف هي بالأساس مواجهة بين حضارة ناهضة واعدة، وحضارة آفلة، ومنذ تلك اللحظة بدأ المجتمع العربي الإسلامي يعي أنَّ هناك آخر ناهضاً، وحضارة غربية قوية، وهنالك بدأ البعض يعي طبيعة الانحطاط والتدهور الذي يعيش فيه العالم العربي، وكان بعضهم الآخر يتساءل عن أسباب تأخر المسلمين، وأسباب نهضة غيرهم.[١]

---

(١) أحمد محمد سالم، الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي، مجلة التسامح عدد ١٠.

في سنة ١٧٩٨م بدأ نابليون بونابرت حملته على مصر، وتحت إمرته جيوش جرارة ومعدات عسكرية متطورة، وحمل معه أدوات وآلات الزمن الحديث، والسفن التي حملت كل ذلك حملت معها أيضاً أساتذة وعلماء ومفكرين، وشوارع القاهرة القديمة التي تعرفت على (الأقدام السوداء) تعرفت في الوقت نفسه على طريقة تفكير وأسلوب عيش جديدين، طرحا أمام الناس جملة تساؤلات كانت ومازالت تتردد على الشفاه، كما تتردد على صفحات المحاولات العديدة التي حاولت التطرق لدراسة موضوع (النهضة)...

ويجدر بنا أن نذكر بأن الاحتكاك بالغرب كان قد بدأ قبل حملة نابليون، كما أسلفنا في حديثنا سابقاً، حيث بدأ البعض- وهم قليل- يشعر بخطر أوربا القادم، وكانت هناك مبادرات - خجولة ومغمورة - للتفتيش والبحث عن السبل لتفادي السقوط مرة أخرى أمام الغرب. وإذا كانت بعض المحاولات مطبوعة بطابع التماهي مع الغرب وخاصة على المستوى العسكري البحت، فإن المحاولات الأخرى التي بدأ صوتها يعلو مع الأيام والتي أرخت لعصر النهضة كانت أكثر غنى وعطاء على المستوى الفكري والسياسي، حيث طرح هذا العصر عدة محاولات أجوبة على التحديات الداخلية والخارجية، التي كانت تغل حركة المجتمع الإسلامي. والعودة -اليوم- إلى عصر النهضة محاولة لفهم كيف يمكن صياغة موقف من

الغرب[1] أولاً، ثـــم لمحاولة تحديد معالـــم البنية المرجعية في بعدها الثقـــافي والفكري والدينـــي، التي أسست لإرهاصات أولى لقراءة الغـــرب قـــراءة علمية ومعرفية.

الحديث عن عصر النهضة لا يستقـــيم إلا بالعروج على تجربة محمـــد علي باشا، التي انقسم حولها وحـــــول صـــاحبها المفكـــرون والمحللـــون والمؤرخون، فهي عند البعض منارة عصر الاستنارة والتجديد والتحديث في تاريخ الإسلام الحديث، وعند بعضهم الآخر مستنقع سقط فيه المـــسلمون وجر ويلات فكرية وثقـــافية وسياسية ما نزال نتجرع نتائجها إلى اليـــوم. لكن قبل الحكم على الرجل وعلى تجربته نطرح السؤال: ما هي قصة محمد علي باشا ابتداءً؟

---

(١) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، الفكر العربي، ع ٣٢، ص ٢٩٩.

الفصل الثاني: رحلة محمد علي باشا واستغلاله للتناقضات الغربية في مجالات التحديث

وفي ظل ضعف الدولة العثمانية، استطاع محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٠م) السيطرة على حكم مصر... والسعي نحو بناء إمبراطورية قوية تكون مصر مركزها، وكان محمد علي يدرك أن تحقيق أهدافه لا يتم إلا بحكم مركزي يستند على جيش حديث قوي، ومن هنا سعى إلى تحديث وجه الحياة في مصر في كافة المجالات... فأسس الصناعات، والزراعات الحديثة التي تخدم بناء الجيش، واستعان بالأجانب في ذلك، كما أرسل البعثات العلمية إلى الخارج.[١]

تبدأ رحلة محمد علي باشا بثورة شعبية قادها العلماء والمشايخ بقيادة العالم المجاهد عمر مكرم (١٧٥٥م/١٨٢٢م)، مادتها الجماهير وأوساط من الجند والعساكر، وذلك بعد أن تجمعت عوامل كثيرة من أجل اندلاعها: هزائم أمام نابليون، ومفاسد الحكام وانقساماتهم، وغلاء وجوع، وحالة اقتصادية متدهورة. وتنتهي الثورة بوصول الضابط الشاب محمد علي إلى رأس السلطة ليصبح، بناء على مناداة العلماء به، والياً على مصر، وقد أخذوا عليه المواثيق والعهود ليقيم العدل في الرعية، ويجعل الحكم شورى وينهض بالبلاد، ويعزز قوتها العسكرية ليحمي استقلالها ويرد عنها وعن الدولة العثمانية مكائد

---

(١) الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي، مرجع سابق.

الأعداء. ويقبل محمد علي بالشروط التي كانت في مقام الدستور. ولكن سرعان ما ينقلب عليها ليتحول إلى مستبد مطلق الصلاحيات يملك الأرض وما عليها ومن عليها.. على أن ثمن هذا الاستبداد الفردي سيدفعه لاحقا حين تقع المواجهة بينه وبين الدول الغربية[1]، عندما شعرت بخطره يتهدد مصالحها بسبب طموحه الزائد والمتهور، خاصة عندما لم يعد بمقدوره تعبئة طاقات العلماء والأمة في هذا الصراع، بعدما لم يتورع عن اضطهاد العلماء والتنكيل بهم وكبت صوتهم وتحقير مكانتهم، ولم تأخذه رحمة وهو يجمع الضرائب ويقسو على الفلاحين ليؤمن الأموال لجيشه ومشاريعه، أو وهو يفرض التجنيد الإجباري، ولعله في هذا لم يختلف عن كثير من بناة الإمبراطوريات في الغرب. ولكن مشكلته أنه فعل ذلك في ظل ميزان قوى مختل لمصلحة الغرب، حيث ظلت كل إنجازاته ضمن سقف متحكم فيه من قبل الدول الكبرى آنذاك... لقد تعدى محمد علي الخطوط الحمراء فيما بلغه - في احتكاكه مع الغرب وتعاونه معه وانفتاحه عليه- من قدرة عسكرية وتطور اقتصادي وصناعي وزراعي وإداري، لذلك اتحدت الدول العظمى لحصر نفوذه ونزع سلاحه وتحطيم إنجازاته، وما أشبه اليوم بالبارحة، فالصورة نفسها تتكرر اليوم في أكثر من موقع في بلاد المسلمين[2].

---

(١) معين الطاهر، دروس من تجربة محمد علي، مجلة الإنسان ع ٣، ص ٥٠.

(٢) انظر مقالي: من محمد علي إلى صدام حسين ورحلة عدم الاعتبار جريدة المحجة المغربية، ع ٢٠٨، ص ٢.

لقد أثبتت تجربة محمد علي وبعد أن وصلت أوجها من حيث القوة العسكرية والتوسع أنها غير قادرة على الصمود، وما كان لها ذلك إلا بشروط أخرى لعل أهمها التحامها بالشعب وعلى رأسه العلماء والركون إلى مرجعية الإسلام، ليس شعاراً -كما هو الحال الآن - ولكن حكماً وشورى وعملاً، فهذه هي المعادلة التي يمكنها أن تحل إشكالية ميزان القوى[1]، وتحمي ظهر القائد وهو ينافح عن ثوابت الأمة وعزتها وكرامتها، فلا عزة لأمة دون قائد مؤمن بقضاياها ومشاكلها ومرجعيتها، ولا نجاح لقائد في مهمته دون أمة تثق فيه وتضحي من أجله.

إلا أننا في مطالعتنا لهذه التجربة لا يمكن أن ننكر حنكة وفطنة وذكاء محمد علي حينما أفاد في المراحل الأولى من حكمه فناور مع هذه الدول الكبرى: تحالفاً وتعاوناً وتواطؤاً، فأتى بالخبراء ليطور جيشه وسلاحه وصناعته وزراعته وإدارة دولته، كما أتاح له ذلك أن يخصص ما شاء من الأموال لخدمة المشاريع الطموحة في إصلاح الأرض وإقامة الصناعات وبناء الجيش. وقد حقق عدداً كبيراً من الإنجازات لا ينكرها إلا جاحد غير منصف على المستوى الداخلي كإصلاح الجيش وبنائه، وإصلاح الدولة وإعادة تنظيمها، وإصلاح الاقتصاد والنهوض به، كما حقق عدداً من الانتصارات العسكرية، فضم إليه أغلب شبه

---

(١) دروس من تجربة محمد علي، ص ٥٠.

الجزيرة العربية، وأصبح يشكل خطراً على الغرب خاصة بعد انتصاراته في كريت واليونان[1].

ونحن لا نقصد من استعادة هذه التجربة أن نكتب سيرته، وإنما نقصد وضع التجربة تحت الدراسة لاستيقاء العبر منها ما أمكن، وخاصة حول العلاقة بالدول الكبرى حيث أفاد إفادة ملموسة من التناقضات بين فرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا، فعزز قدراته بما كانت تغدقه عليه كل دولة ليكون صدى لها. وقد أغرت هذه التناقضات محمد علي أن يدخلها بقوة واقتدار، فأصبحت الدبلوماسية ركناً أساسياً في استراتيجيته لتحقيق أهدافه، وقد حرص أن يجمل صورته في أعين الغرب باعتباره مصلحاً مستنيراً ومنفتحاً ومتسامحاً مع الأجانب ويقتفي آثارهم في التحديث، بل ويفكر كما قال عن نفسه «بعقل إفرنجي وهو يلبس القبعة العثمانية»، وكان في أثناء هذه العملية قد أبعد القيادات الإسلامية الثورية، وفي مقدمتهم السيد عمر مكرم، وضيق عليها[2].

---

(١) نفسه، ص ٥١.

(٢) منير شفيق، دروس في التغيير والنهوض: تجربة محمد علي الكبير، ط ١ (المغرب: منشورات بيت الحكمة) ص ٣٨.

الفصل الثالث
في تقييم تجربة محمد علي باشا

تعد معرفة تجربة محمد علي ضرورية لكل من أراد أن يؤرخ للعلاقات الإسلامية الغربية في العصر الحديث، لخصوبتها وثرائها من جهة، ولتداعياتها وتأثيراتها على الحياة الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى. وقد اختلف المؤرخون والمفكرون والمثقفون في تقييم هذه التجربة، مثلها مثل سائر التجارب الإنسانية والحضارية والسياسية في تاريخ الأفكار.

ويمكن رصد ثلاثة مواقف تجاه ظاهرة محمد علي ألخصها في المباحث التالية:

المبحث الأول: موقف القبول

يرى أنصاره أن «محمد علي» صاحب مشروع نهضوي ومنهج فكري، كانت نتيجته إحداث نهضة علمية واقتصادية واجتماعية وعسكرية في مصر، امتدت إلى باقي الدول العربية، وكان لها تأثيرها على نمو الحركات الإصلاحية في السلطنة العثمانية ذاتها، ويمثل هذا الاتجاه كل من: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨م)، وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، وشكيب أرسلان (١٨٧١-١٩٤٦م)، وعباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م)، وأحمد فؤاد الأهواني (١٩٠٨-١٩٧٠م).

- **جمال الدين الأفغاني:** بداية نجد جمال الدين الأفغاني يثني على منهج محمد علي ونهضته، بل إنه يصفه أنه نابغة من نوابغ الدهر، ويرى أن مصر قد دخلت معه عصراً جديداً تفوقت فيه على كل جاراتها من الأمم في عصور المدنية؛ ويعدد مآثر هذا التفوق، فيراها في الحكومة النظامية والتفوق الاقتصادي المتمثل في الزراعة وتطور وسائلها وانتشار معاهد العلم والمعارف الصحيحة والتقدم في إنشاء الطرق والمواصلات وما إليها من مظاهر تدل على التقدم المادي والاقتصادي، ناهيك عن انتشار الأفكار الوطنية بين أهالي مصر[1].

---

(١) الخاطرات: جمال الدين الأفغاني، جمع وإعداد محمد باشا المخزومي، ط٢ (بيروت: دار الحقيقة) ص٢٦٢-٢٦٣.

مصطفى كامل: أما مصطفى كامل، فإنه يعد من المؤيدين لنهضة محمد علي في دقائقها وتفصيلاتها، فلم يسجل عليه أي نوع من الانتقادات في إصلاحاته المختلفة على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري، فيرى أن محمد علي قد أحاط مصر بسياج من القوة والرهبة وسعى إلى إنشاء حكومة منتظمة فيها تدير أمرها على أصول راسخة وقواعد ثابتة، وجمع شمل الأمة بعد أن كانت موزعة مشتتة على المماليك يتصرفون في أرواح المصريين على هواهم، صارت وطناً واحداً لأمة واحدة يجمعها لواء واحد وتحت سيادة حاكم واحد اختارته الأمة بمحض إرادتها[1].

ويرى مصطفى كامل - في الخطبة نفسها- أن سياسة محمد علي كانت قائمة على ثلاثة مبادئ قويمة لا تدوم دولة بغيرها، هي أولاً: حماية الوطن من اعتداء الأجنبي وسلطته، ثانياً: ترقيه الجيش المصري إلى أسمى الوظائف وترسيخه لاستلام مقاليد الأمور حتى لا تحتاج البلاد لأجنبي يزاحم أهلها، وتدريب المصريين على العمل والصناعة حتى تحفظ الثروة الأهلية في البلاد، ثالثاً: الامتناع عن الاستدانة للتنمية الاقتصادية، كما أنه أيقظ القوى الحيوية في الأمة المصرية عن طريق التركيز على ضرورة نشر الوعي بأهمية العلوم والمعارف بوصفه من المواد الحيوية لإحياء الأمم وإعلاء قدرها، فقد

---

(١) في خطبة ألقاها سنة ١٩٠٢م منشورة في كتاب: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ص١٣٦-١٤٣.

ألقى محمد علي إلى الأمة المصرية السلاح الذي تحارب به الأمة الجهل والرذيلة ومفتاح التقدم والرقي وآلة المجد والمدنية، التي يجب أن تسعى إليها الأمة المصرية وإلا قضت على الحاضر والمستقبل.

ويذهب مصطفى كامل إلى أن محمد علي غيَّر أحوال مصر وألبسها ثوب العزة والمجد عن طريق التوفيق بين المدنية العصرية ومبادئ الدين الإسلامي؛ لأنه رأى أن الإسلام يحتوي على كافة المواد الحيوية لأرقى مدنية يطلبها الإنسان، وأنه الدين الذي يؤهل أهله وذويه إلى أسعد حالات الدنيا إذا اعتمدت قواعده وأوامره، من جهة، مع الاستفادة من المدنية الغربية وفوائدها ومنافعها من جهة أخرى.

- **شكيب أرسلان:** أما شكيب أرسلان فيرى أن محمد علي هو أول من انتقل بالشرق من جموده على أساليب العمران القديمة، وجعل نصب عينيه الغرب في أساليبه الجديدة حتى يتمكن الشرق من مقاتلة الغرب بسلاحه ويتفوق عليه فيه، لذلك يرى أرسلان أن محمد علي هو مؤسس النهضة الشرقية الحديثة ليس بوادي النيل فقط، بل في البلاد المجاورة أيضاً[1].

- **عباس محمود العقاد:** ويعتبر عباس محمود العقاد محمدَ علي من العباقرة في صناعة الحكم وسياسة الشعوب، فقد أفلح في إنشاء دولة جديدة وأخرجها

---

(١) شكيب أرسلان، النهضة الشرقية الحديثة، مقال في مجلة المقتطف، يناير ١٩٢٧، نقلاً عن: ناصر عبد اللطيف، رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح، عدد ١٤.

من الفوضى إلى النظام، فقد كان منهجه وتفكيره النهضوي قائماً على البداهة العقلية والبصيرة النافذة والاستنارة، فلم يترك أي مجال من مجالات النهضة القومية للصدفة، من إنشاء القوة العسكرية والبحرية ونشر التعليم وإرسال البعثات العلمية وترجمة الكتب والاهتمام بالزراعة والصناعة، حتى إدراكه لقيمة العلاقة الجيدة بينه وبين الرعية، ولذلك اختار لمشروعه هيئة نيابية تناسب الوقت من العارفين لشؤون الإدارة وأحوال الأقاليم، و لم ينس تمثيل الصحافة في الهيئة النيابية، فكان ممثل الوقائع المصرية من أعضائها[1].

ونلاحظ أن رؤى أصحاب هذا الاتجاه انحصرت في تأييد وتبرير نهضة محمد علي وتعداد المآثر والإنجازات، وتركز على منهجه في التعامل مع الحضارة الغربية عموماً، وهذا له ما يبرره خاصة مع المتغيرات الدولية، التي تفرض على مصر والعالم الإسلامي بأكمله أن يسابق ركب التقدم العسكري والاقتصادي خصوصاً، و لم يروا في تلك الإنجازات أسباب عدم استمرارها، و لم يبصروا العبء الذي يقع على عاتق المفكر الذي يجب أن يبحث في أسباب السقوط والاستفادة منها في بناء الحاضر والمستقبل لا في تعداد المآثر والإنجازات فقط، وهذا ما يمكن أن نقف عليه عند أصحاب الاتجاهين الآخرين في رؤيتهم لنهضة محمد علي ومنهجه التحديثي مع بعض التفاوت.

---

(١) ناصر عبد اللطيف، نقلاً عن: رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح، عدد ١٤.

المبحث الثاني: موقف الرفض

ويركز على سلبياته أكثر من إيجابياته، ويمثل هذا الاتجاه كل من: الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ورشيد رضا (١٨٦٥ -١٩٣٥م)، ومن الباحثين المعاصرين: محمد عمارة، ونصر عارف.

- **محمد عبده:** أول انتقادات محمد عبده هي استبداد محمد علي في التعامل مع المخالفين له في الرأي والفكر، حيث كان يستعين بالجيش للتخلص من خصومه، وبمن يستميله من الأحزاب لسحق حزب آخر ثم يستدير على من كان معه فيتخلص منه.

وثاني هذه الانتقادات هو أسلوب محمد علي في التعامل مع الأجانب، فقد أعلى كعبهم وأغدق عليهم الوظائف ووهب لهم المكانة الاجتماعية حتى ضعفت نفوس الأهالي وتمتع الأجنبي بحقوق المواطن التي حرم منها، وهكذا اجتمع على المصري ذل الحكومة الاستبدادية المطلقة من ناحية وذل إذلال الأجانب لهم من ناحية أخرى.

وثالث هذه الانتقادات هو أن إصلاحات محمد علي كانت في مجملها موجهة ناحية الجيش والأغراض العسكرية و لم تكن موجهة ناحية الأمة المصرية، فقد اعتنى بالطب والهندسة لأجل الجيش، حتى البعثات العلمية كانت من أجل خدمة أغراضه وبذلك قتل الحرية الفكرية لدى الشعب.

ورابع هذه الانتقادات هو أن محمد علي لم يفكر مطلقاً في إصلاح اللغة سواء أكانت العربية أم التركية، و لم يجعل للأهالي رأياً في حكوماتهم

ولم يضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع ويستقر بواسطتها العدل، ولم يفكر كذلك في بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب، حتى الكتب التي ترجمت في شتى فروع المعرفة من تاريخ وفلسفة وأدب لم ينتفع بها الشعب المصري لأن محمد علي لم يعمل على تكوين أرضية عريضة من أبناء الشعب المصري تستفيد من هذه الكتب.

والانتقاد الخامس هو إهمال محمد علي للناحية الدينية في نهضته، فيرى أن محمد علي لم يهتم يوماً بالدين إلا من ناحية استمالة بعض رجاله المنافقين لدعم سلطانه أو للقضاء على خصومه، ذلك العمل الذي بدأ في ظاهره خدمة للدين، في حين أنه عمل سياسي محض لا شأن له بالدين أو بغلو بعض أصحابه في بعض معتقداتهم[1].

وخلاصة القول: يرى محمد عبده أن محمد علي كان تاجراً وزارعاً وصانعاً وجندياً باسلاً ومستبداً ماهراً، ولكنه كان لمصر قاهراً ولحياتها الحقيقية معدماً، فقد أنشأ محمد علي نهضة عمرانية ولكنها كانت لأجل خدمة غرض واحد هو الغرض العسكري، ولم يشعر الإنسان المصري بها، بالإضافة إلى أنه أهمل الجانب الديني الأخلاقي في نهضته، فكانت نهضة منقوصة لم تؤت ثمارها المرجوة، وكل هذا كان وما يزال أمراً واقعياً ملموساً لا يحتاج إلى تأويلات مختلفة وخاصة ما أثاره الإمام محمد عبده من إعلاء سلطة الأجانب في مصر على حساب كرامة المواطن المصري، حتى

---

(١) الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م) ١/٧٢٣-٧٢٨.

وصل الأمر إلى إنشاء المحاكم المختلطة التي كانت بداية الاحتلال الأجنبي لمصر، وهذا ما يدلل على رفض البعثة اليابانية، التي زارت مصر آنذاك لدراسة نظام المحاكم المختلطة، تطبيق ذلك النظام في اليابان[1] والمقارنة تظهر أيهما كان على صواب.

- **رشيد رضا:** لم يختلف كثيراً عن رأي أستاذه إلا في تفصيلاته، فيشير إلى أن محمد علي يعد ضمن المصلحين من الناحية الدنيوية (المادية والسياسية) دون الناحية الدينية والمعنوية، فقد بنى ركني الثروة والقوة على أساس العلم ولكنه أهمل بناء الأخلاق والآداب على أساس الدين وسنن الاجتماع؛ لذلك كان إصلاحه منقوصاً، عالج ناحية وأهمل الأخرى، ويرى أن هذا الإصلاح يعد إصلاحاً صوريًا لم يزد الأمة إلا ضرباً من الفساد وإضعاف روح الاستقلال، فلم يكن محمد علي هو الطبيب الاجتماعي المبصر بأمراض الأمة الباطنة والظاهرة حتى يتمكن من وصف العلاج الملائم لها، لذلك كان من أثر عدم تمكن الطبيب أن زادت الأمة مرضاً وضعفاً، حتى إن العلوم التي أدخلت إليها قسراً كانت مثل الجسم الغريب الذي يدخل في البنية فيفسدها؛ لأن هذه العلوم لم تكن على حسب استعداد الأمة وحاجاتها، بل كانت تقليداً صوريًا أو عارضاً وقتياً، تمثل ضررها في تلك التقاليد والقوانين الغربية، التي قطعت كثيراً من روابط الأمة الملية ومشخصاتها الأدبية والاجتماعية و لم تستبدل ما يحل محلها من مقومات

---

(١) مسعود ضاهر، النهضة العربية واليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٥٢، ص ٣٣٨.

الأمم الأوربية، بل صارت عيالاً عليهم في جميع الشؤون، حتى انتهى الأمر إلى فقدان الاستقلال باسم النفوذ أو الحماية أو الاحتلال[1].

ويرى رشيد رضا أن لمحمد علي ثلاثة أعمال كبيرة، كان كل منها موضع خلاف:

أولها: هو تأسيس حكومة مدنية بمصر كانت مقدمة لاحتلال الأجانب لها، واعتبرها من الحكومات الظالمة، وكل ما فعلته حكومة محمد علي هو أنها نظمت الظلم ووحدته.

وثانيها: هو الخروج على الدولة العثمانية، الذي أضر بالإسلام والمسلمين.

وثالثها: فهو محاربة الوهابية.

- **محمد عمارة**: ومن الباحثين المعاصرين الذين نقدوا محمد علي، محمد عمارة، حيث يركز على تبني محمد علي لفكر الدولة المستبدة التي تسيطر على أغلب نواحي النشاط الاجتماعي، فأحيلت الأمة إلى التقاعد وأصيبت ملكاتها وطاقاتها بالسلبية والذبول واللامبالاة، وبذلك تعاظم دور الدولة على حساب الأمة (الشعب)، وهذا يبرر الإخفاقات، التي أصابت مشروع محمد علي، إذ أصبح موقف الدولة ضعيفاً أمام التغريب والاستلاب الحضاري والاستعمار[2].

---

(١) ناصر عبد اللطيف، افتتاحية مجلة المنار سنة ١٩٤١م، نقلاً عن: رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، مجلة التسامح، عدد ١٤.

(٢) المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية ضمن كتاب مستقبل الأمة الإسلامية سلسلة قضايا إسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، عدد ٩٩، ٢٠٠٣م، ص٢٣٨.

المبحث الثالث: الموقف الوسط

وهو الموقف الذي يسجل لمحمد علي إنجازاته ويعتد بها، ويسجل عليه أخطاءه وهفواته، ويزن لكل جانب ما له من أهمية وقيمة وتأثير في النهضة، مثل مسعود ضاهر، ومحمد عابد الجابري، وعبد الإله بلقزيز، وغيرهم... وإن كانوا في مجملهم يمثلون الفكر العربي أكثر من حضورهم الإسلامي.

- **مسعود ضاهر**: فقد اعتبر مسعود ضاهر أن من إيجابيات مشروع محمد علي نصحه السلطان العثماني توحيد السلطنة على قاعدة الجهاد، التي يدعو إليها الدين الإسلامي، وتجاوز مرحلة الضعف والانحطاط على قاعدة إصلاحات جذرية وفورية وشاملة على النمط الأوربي، مع رفض سياسة القروض طويلة الأمد، على عكس ما فعل خلفاؤه الذين تركزت سياستهم الاقتصادية على الاستدانة، مما أوقع مصر تحت الاحتلال فيما بعد[1].

ومن الأخطاء التي يأخذها مسعود ضاهر على محمد علي، أنه توهم أن الصراع الفرنسي البريطاني صراع استراتيجي لا يوحي بالتفاهم بينهما على اقتسام المغانم على حساب البلدان الأخرى، في حين أن التناقض الظاهري بين الدول الاستعمارية كان تناقضاً مصلحيًا لا يمكن الركون إليه، وقد وقع محمد علي في سياسة تضخيم ذلك التناقض، الذي وقع فيه معظم

---

(١) النهضة العربية واليابانية، ص ١٠٢.

الإصلاحيين، وقد تبين له خطأ ذلك التصور بعد تخلي الفرنسيين عنه في مؤتمر لندن عام ١٨٤٠م.

فقد أدركت الدول الغربية منذ البداية خطورة التوحيد بين الولايات العربية، خاصة بعد اكتشاف الثروات الطبيعية الهائلة فيها، ولذلك حاربت وجود جيش عربي قوى في هذه المنطقة، ورغم القضاء على تجربة محمد علي فإن الدول الغربية شديدة الحساسية ضد وجود هذا الجيش وضد كل أشكال التوحيد في المنطقة، ولذلك دعمت المشروع الصهيوني في فلسطين في أعقاب هزيمة محمد علي في بلاد الشام، وما زالت تدعمه حتى الآن[١].

كذلك يؤخذ عليه في تعامله مع الغرب استفادته المحدودة من تنوع نماذج التحديث الأوروبية، فقد أبقى الطابع الشمولي لحركة التحديث في عهده فرنسيًّا وحيد الجانب، فأدخل مصر في دائرة الصراع الدولي المباشر مع الفرنسيين والإنجليز والروس، لذلك بقيت مصر أسيرة النموذج الفرنسي، عبر خبراء فرنسيين وبعثات علمية إلى فرنسا وارتهان شبه تام بتقلبات السياسة الفرنسية في شرق البحر المتوسط.

- **محمد عابد الجابري**: ويركز محمد عابد الجابري على العوامل الخارجية[٢] فيما أصاب النهضة العربية، متمثلة في بواكير هذه النهضة، نهضة محمد علي، أو حتى المشروعات اللاحقة في الوطن العربي، فيرى أن

---

(١) النهضة العربية واليابانية، ص ٣٢٢.

(٢) التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري ضمن: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٧٠-٧١.

ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي بوجـــه عـــام، يرجع في الأساس لا إلى المقاومة الداخلية من القوي المحافظـــة في المجتمـــع العربي، بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، والذي قوامه الداخلي «القوة» أو«المنافسة» وتطبيقه الخـــارجي «التوســـع الاستعماري» و«التنافس الغربي» الذي أجهض المشروع الحضاري العربي.

لا ينكر أنصار هذا الاتجاه، أخطاء محمـــد علـــي وفـــشل مـــشروعه النهضوي، ويركزون على منطقة أخرى في تعامله مع الغرب لم يركز عليها أنصار الاتجاهين السابقين، وهي عدم إدراك محمد علي لنوايا الدولة الغربيـــة الاستعمارية تجاه مصر والدولة العثمانية، أو كما يسمونه الوجـــه الآخـــر للحداثة الأوربية[1].

ومهما يكن تقييمنا لهذه التجربة، فإن من ملامحها الكبرى أنها ظلـــت أسيرة النموذج الفرنسي –في الغالب– والذي ســـتترجمه رحلـــة الـــشيخ الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي إلى فرنسا، والتي وثقها في كتابه المهـــم في التأريخ لبدايات فقه الاستغراب الحقيقية: «تخلـــيص الإبريـــز في تلخـــيص باريز»، وهو موضوع مبحث مقبل، أقدم له بمبحث يلخص سؤال النهـــضة في الفكر الإسلامي الحديث.

---

(١) رؤى المفكرين العرب حول النهضة الحديثة، دراسة تحليلية لنموذج محمد علي باشا: ناصر محمد عبد اللطيف المهدي، مجلة التسامح، عدد ١٤.

الفصل الرابع
في سؤال النهضة[1] في العالم الإسلامي

المبحث الأول: رحلة السؤال النهضوي

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، والعالم الإسلامي الحديث يشهد حركة متصاعدة في أزمنة تاريخية مختلفة لمشروعات النهضة والإصلاح والتجديد في الأمة.. رداً على واقع التخلف والتجزئة والتبعية والتغريب..

وقد ساهمت هذه المشروعات في تجديد الوعي ويقظة الروح وإحياء الفكر في الأمة. وتبلور من هذه المشروعات الخطاب الإسلامي الحديث بمكوناته الأساسية: الوحدة مقابل التجزئة والفرقة، والحرية مقابل الاستبداد والديكتاتورية، والاستقلال مقابل السيطرة والتبعية، والعدالة مقابل الظلم والاستغلال، والهوية مقابل التغريب والغزو الثقافي.. مشروعات ترعرعت في مرحلة خضوع العالم الإسلامي للسيطرة والهيمنة الاستعمارية الأوروبية..

---

(١) خصصت مجلة المنطلق، عددها ٥٨،١٩٨٩م لمحور: النهضة..إشكالية في التسمية تحدثت فيه عن مشاريع رواد النهضة.

ورواد الإصلاح في هذه المرحلة يتقدمهم السيد «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، والشيخ «محمد عبده» (١٨٤٩-١٩٠٥م)، والشيخ «عبدالرحمن الكواكبي» (١٨٥٤-١٩٠٢م) وآخرون..

وهذه الفترة التاريخية تعد من الفترات الحساسة والخطيرة من تاريخ العالم الإسلامي الحديث، حيث ارتبطت أحداثها وتطوراتها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بالأوضاع والتحولات، التي وصل إليها العالم الإسلامي إلى هذا اليوم.. فهي فترة لم تنفصل و لم تنقطع عن الواقع الإسلامي..

من جهة أخرى إن تلك النهضات الإصلاحية شكلت مرجعيات فكرية وسياسية في الفكر السياسي والإصلاحي الإسلامي الحديث والمعاصر..

ومع تحولات المرحلة وانتقال العالم الإسلامي من مرحلة دولة الخلافة الإسلامية المتمثلة في الدولة العثمانية إلى مرحلة الدولة القطرية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وتحديداً بعد العشرية الثانية، أي بعد سنة ١٩٢٤م مع الإعلان عن نهاية دولة الخلافة العثمانية، هذه التحولات الخطيرة كان من الطبيعي أن تتبعها تحولات في مشروعات النهضة والإصلاح الإسلامي، من مشروعات القيادات الفردية إلى مشروعات الجماعات المنظمة، وتبلورت مفاهيم جديدة في العمل الإسلامي وإدارة الجماعات الإسلامية..

ومن رواد هذه المرحلة التاريخية: الشيخ «حسن البنا» (١٩٠٦-١٩٤٩م)، والأستاذ «أبو الأعلى المودودي» (١٩٠٣-١٩٧٩م)، والسيد «محمد باقر الصدر» (١٩٣٥-١٩٨٠م)..

وهذه الاستجابة بهذه الكيفية من التجديدات الثقافية والمنهجية كانت ضرورية وإيجابية في إنهاض الواقع الإسلامي بمعطياته الجديدة..

ولم تقف هذه التجديدات عند هذه المرحلة، بل كلما حصلت تحولات أساسية في الواقع أعقبتها تحولات في الرؤى الثقافية والمنهجية، ففي النصف الثاني من القرن العشرين حصلت تحولات تجديدية في مشروعات النهضة والإصلاح الإسلامي، تركزت هذه المرة على صعيد الفكر والثقافة بشكل أساس، ولا ينفصل في الوقت نفسه عن حركية وفاعلية أنماط العمل الإسلامي، لأن هذه التجديدات جاءت من مفكرين لا من قيادات ميدانية، ومن هؤلاء: «سيد قطب» (١٩٠٦-١٩٦٦م)، «مالك بن نبي» (١٩٠٥-١٩٧٣م)، و«علي شريعتي» (١٩٣٣-١٩٧٧م)..

وتواصلت هذه التجديدات إلى نهاية عقد السبعينيات بانطلاقة الصحوة الإسلامية الناهضة على طول امتداد البلاد الإسلامية.. وقد شهد عقد الثمانينيات تحولات ساخنة وأحداث خطيرة تلاحقت على عقد التسعينيات، وفي هذا العقد بدأ العالم يتحول ويتجدد على مختلف الأصعدة السياسية والفكرية والاقتصادية والتقنية، وفي ثورة المعلومات والاتصالات، ومازالت هذه التحولات تتواصل وقد لا تتوقف، وتبعث على التأمل الدقيق والتفكير النوعي العميق، تجعلنا نتساءل أكثر من أي وقت مضى عن مستقبليات العالم الإسلامي! وكيف نخطط لأنفسنا، وأين موقعنا من العالم المتغير!

تساؤلات هي في جوهرها البحث عن مشروعات النهضة من جديد.. فأين هي مشروعاتنا للنهضة الإسلامية المعاصرة في هذه الظروف الجديدة والتحولات الجديدة!؟

وهذا ليس معناه إلغاء أو رفض المشروعات الإصلاحية السابقة، فهـذا ليس من المنهج العلمي في شيء، وليس من المنهج أيضاً اجترار السابق وكأننا قد توقفنا عن الإبداع والتجديد وأصبنا بالعقم والجمود.. فنحن في مرحلة جديدة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالة لها شروطها واحتياجاتها ومكوناتها وتحدياتها وآفاقها الجديدة.. من هنا نصل لنتساءل: من أين تبدأ النهضة ؟

هذا السؤال لا نطرحه لأنفسنا فحسب، بل نطرحه لكل الساحة العربية والإسلامية.. النهضة التي تبدأ أولاً من نقد الذات: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، ونقد الذات يحتاج إلى تشخيص الذات، وتشخيص الذات يحتاج إلى العودة إلى الذات.. لأن التغيير والنهضة يبدآن من الإنسان وليس من الظروف ولا من الأدوات والإمكانيات فقط..

والتخلف في نفوسنا وعقولنا وإراداتنا وليس في شيء آخر على الإطلاق.. فالحضارة يصنعها إنسان الحضارة، والتقدم يصنعه إنسان التقدم، والإبداع يصنعه إنسان الإبداع، والوحدة يصنعها إنسان الوحدة[1].

وسعياً للإجابة عن سؤال النهضة، كانت الرحلة الحديثة إلى الغرب، عندما دشن محمد علي سلسلة البعثات العلمية نحو الغرب في العصر الحديث. ويمكن تقسيم الرحالين إلى ثلاث حقب:

- **رحالو الحقبة الأولى (١٨٢٦/١٨٨٠)**: ويمكن حصرهم في الأعلام التالية أسماؤهم:

---

(١) من أين تبدأ النهضة ؟ ضرورة تجديد مشروعات النهضة على ضوء متغيرات العصر، من افتتاحية مجلة الكلمة، عدد ٣، ١٩٩٤م.

- رفاعة الطهطاوي (١٨٠١/١٨٧٣م) وقد ألف كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس»، دوّن فيه أخبار رحلته إلى فرنسا.

- خير الدين التونسي (١٨١٠/١٨٩٠م) الذي وضع كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

- أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤/١٨٨٧م) الذي لخص انطباعاته في كتاب «الواسطة في معرفة أحوال مالطة».

ولقد كان تدوين مشاهداتهم في الغرب تعبيراً عن حاجة سياسية واجتماعية، وإن خالطتها الرؤية الذاتية، التي اتسعت لتغدو معبرة عن قضايا السياسة والاجتماع، منطلقين من واقع المجتمع الغربي في مضاميره السياسية والاجتماعية والعلمية. وقد تطرق رحالو هذا الجيل إلى الحرية والإخاء والمساواة، شعارات الثورة الفرنسية.

فالطهطاوي-مثلاً- وصف ثورة الشعب الفرنسي على الملك شارل العاشر سنة ١٨٣٠م، وكيف خالف الدستور، لذا نراه قد ترجم مواده مبيناً ما تنص عليه من تساوي المواطنين جميعاً إزاء القانون وفي الحقوق والوظائف والرتب.

وكذلك خير الدين التونسي، بيَّن أن الثورة الفرنسية نقلت الإنسان إلى مجتمع جديد زالت فيه العبودية وحققت الحرية والمساواة إزاء القانون. وأكد أن الحرية كانت سبب مدنية أوروبا وعلومها..من هذه الزاوية يبدو تأثير الفكر الأوروبي واضحاً وجلياً في آراء رحالينا وخاصة فلاسفته كجان جاك روسو، ومونتسكيو...[1].

---

(١) الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نازك سابايارد، الفكر العربي، ع ٣٢، ص ٢٦٠.

وعندما ألف كتابه «أقوم المسالك... » سنة ١٨٦٧م حض فيه على الاقتباس من الفكر السياسي الأوروبي بحجة أن ذلك أخذ من المسلمين ومن حقهم أن يستعيدوه، فإن الأمر «إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه، وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله». وحشد كثيراً من الأدلة مثل الإفادة من خبرات سلمان الفارسي رضي الله عنه في حفر الخندق واستعمال المسلمين الأوائل المنطق. ويخلص التونسي إلى قوله: «فأي مانع اليوم من أخذ بعض المعارف، التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد»[1].

- رحالو الحقبة الثانية (١٨٨٠/١٩١٨م) : وقد عاصروا فترة الاحتلال الغربي المباشر، ومنهم:

- محمد أمين فكري: (١٨٥٦/١٨٩٩م) من كتبه: «إرشاد الألبا في محاسن أروبا».

- أحمد زكي: (١٨٦٦/١٩٣٤م) الذي وضع كتاب «السفر إلى المؤتمر».

- محمد إبراهيم المويلحي: (١٨٦٨/ ١٩٣٠ م)، ومن كتبه «الرحلة الثانية» وهو مشاهدات حول معرض اللوفر في باريس.

بالإضافة إلى مجموعة من المصلحين الإسلاميين مثل الأفغاني وعبده... الذين عاشوا في الغرب وخالطوا أهله وتأثروا به، ويظهر ذلك من خلال

---

(١) التلازم بين الهوية والمصطلح، علي لاغا، المجتمع، ع ١٣٨٣، ص ٥٢.

كتاباتهم ومواقفهم، التي سنركز عليها في مباحثنا القادمة أكثر من غيرهم لاتصالهم المباشر بموضوعنا.

- **رحالو الحقبة الثالثة**: التي تزامنت مع فترة مابين الحربين العالميتين، ومنهم:

- شكيب أرسلان (١٨٦٩/١٩٤٦م)، وكانت أغلب كتبه متصفة بالطابع السياسي ومن أبرزها: «حاضر العالم الإسلامي» و«الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس المطاف» و«الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»، إلا أن أهمها: كتاب «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟».

- أمين الريحاني: (١٨٧٦/١٩٤٠م) الذي نشأ في أمريكا، ومن مؤلفاته: «ملوك العرب» و«قلب العراق»[(١)].

وحسبنا في هذا البحث أن نشير إلى بعض الأسس الفكرية، التي رسخها هؤلاء وغيرهم ممن لم نذكر في المجتمع الإسلامي، وتأثيرهم على مدارسه الفكرية – لاحقا – بعدما خبروا الغرب وتأثروا به بنسب متفاوتة، وحسبنا هذا في هذا المقام على أمل تعميق البحث والدراسة في قراءاتهم للغرب وما نتج عن ذلك من (اتجاهات استغرابية) في مباحث لاحقة.

---

(١) الرحالون العرب، ص ٢٦١.

المبحث الثاني: نظرات في التجربة الطهطاوية

المطلب الأول: نشأة في ظل التحولات الكبرى:

كانت حياة الطهطاوي قبل البعثة إلى فرنسا سنة ١٨٢٦م في فترة حافلة بالتحولات السياسية في مصر، فقد ولد في اليوم الذي رحلت فيه الحملة الفرنسية عن مصر وحضر فيه محمد علي باشا إليها، وتتابعت الأحداث فأصبح محمد علي حاكماً عليها، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ثم جاء إلى القاهرة ليقضي فترة في الأزهر والجيش وقعت خلالها تحولات كبيرة في مراكز السلطة: خروج محمد علي من صراع السلطة بحكم مصر حكماً شمولياً، الدولة فيه هي الجيش والحاكم هو القائد، وكانت تصفية المماليك في مذبحة القلعة سنة ١٨١١م تأكيدا لسلطة محمد علي، الذي بدأ يخطط لمستقبل البلاد.. وكانت أوروبا الناهضة ماثلة أمام عينيه، فذكريات الحملة الفرنسية وعلماؤها وتجارهم وكتبهم وآلاقم كانت ما تزال واضحة المعالم عند أبناء مصر، ولكن صورقما كانت مشوبة بما حدث أثناء الحملة الفرنسية مما اعتبره «الجبرتي» (لهواً وخلاعة). وكانت إيطاليا أيضاً ذات صورة واضحة في مصر. وهنا اتجه محمد علي بالبعثة الأولى سنة ١٨١٣م إلى مدن إيطاليا المختلفة، بينما استعان في داخل البلاد بعدد كبير من الإيطاليين في مرافق الدولة الحديثة. وبدأ تحول البعثات إلى فرنسا سنة ١٨٢٥م، مع حضور «كلوث بك» وهو فرنسي، رئيساً لجراحي الجيش المصري. حيث

أوضح «كلوث بك» لمحمد علي باشا أن أكثر من بالجيش من الإيطاليين أدعياء طب لا يعرفون من الطب الحديث شيئاً مذكوراً. وكان هذا عاملاً في تحول البعثات إلى فرنسا، التي كانت مكانتها العسكرية والعلمية غير خافية على محمد علي. ولكن الحذر من (الحياة الفرنسية) جعل من الضروري حفظا لأعضاء البعثة (١٨٢٦م) وصيانة لسلوكهم أن يلحق بالبعثة (واعظاً وإماماً) يشرف على أعضاء البعثة إلى جانب مشرفين إداريين آخرين. وما أن ظهرت فكرة تعيين إمام للبعثة حتى رشح الشيخ حسن العطار تلميذه رفاعة الطهطاوي لهذه الوظيفة. وهكذا بدأ التحول الكبير في حياة الطهطاوي، وهو تحول ارتبط عنده بشيخه العطار المتفتح على المعرفة الغربية والمؤمن بوجوب التغيير. وكان شغف العطار بالتعرف على التقدم في فرنسا وراء تدوين الطهطاوي لكتابه (تخليص الإبريز)[1].

وكانت الحياة السياسية الفرنسية أثناء بعثة الطهطاوي زاخرة بالأحداث الجسام: كانت الثورة الفرنسية (١٧٩٠م) ماثلة بمثلها وأحداثها ونتائجها الاجتماعية والسياسية، وأتاحت ثورة الفرنسيين (١٨٣٠م) أن يعيش الطهطاوي أحداث فرنسا وأن يتمثل روح الثورة الفرنسية. ولقد نبه العطار شيخ الطهطاوي إلى ما عند الفرنسيين من علم وحياة تخالف ما عرفته مصر، ورأى ضرورة معرفة ما عندهم أملا في مستقبل أفضل.اتصل

---

(١) محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م) ص ١٢- ١٣بتصرف.

العطار بالفرنسيين، ولاحظ أن لديهم كتباً في العلـوم الرياضـية والأدبيـة والسياسية...وأن لديهم آلات فلكية وهندسية.

لقد اهتم العطار بمعرفة ما عند الفرنسيين، ورأى في الانفتـاح علـى الثقافات الأجنبية امتداداً للانفتاح في عصر ازدهار الحـضارة الإسـلامية. ويتضح موقف العطار في هذا من عباراته التالية: «إن من تأمل في علمائنـا السابقين يجد أنهم كانوا مع رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية لهـم اطـلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب التي ألفت فيها، حتى كتب المخـالفين في العقائد والفروع، وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام من التوراة وغيرها من الكتب السماوية اليهودية والنصرانية، ثم هم مع ذلك ما أخلوا بتثقيف ألسنتهم برقائق الأشعار ولطائف المحاضرات»[1].

إذن فالأستاذ الوحيد الذي أثر في الطهطاوي أثراً بعيداً، ومهد له طريق الانفتاح على الثقافة الأوروبية هو الشيخ حسن العطار-كما قلنا - الـذي عرفه رفاعة الطهطاوي في الأزهر، فتوطدت العلاقة الفكرية بـين الأسـتاذ المستنير والتلميذ النابه، وظلت هذه العلاقة قوية فعالـة ومـؤثرة في حيـاة الطهطاوي. كان الشيخ العطار - في تلك المرحلة - فريداً في موقفـه مـن الجديد، الذي جاءت به الحملة الفرنسية التي أتت بجيش حكم البلاد وبعلماء ومكتبات وأجهزة علمية،كما جاءت بخط في السلوك الاجتماعي يقوم على

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٢٥-٢٢٦، نقلاً عن أصول الفكـر العربـي الحديث، ص ١٠-١١.

أساس الحرية، ومنها تحرير المرأة ومشاركتها في الحياة العامة. وفي سياق الانبهار شارك الشيخ عبد العزيز الشرقاوي في السلطة الفرنسية رئيساً للديوان، كما صادق خليل البكري السلطة، في حين انتبه المؤرخ الجبرتي إلى السلوك الاجتماعي عند الفرنسيين أثناء الحملة الفرنسية، وشجب ذلك، فكل مخالفة لما عرف في مصر بدعة وضلالة، لذلك لا يكاد يفرق بين (النساء الفواحش والأسافل)، والفرنسيات اللائي يسرن مع أزواجهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات، و لم ينتبه الجبرتي عند إنشاء منتزه الأزبكية ومقهى حي الحسين في عهد الحملة الفرنسية إلا إلى ما هما من (اللهو والخلاعة) وتلك هي طبيعة الفرنساوية[1].

المطلب الثاني: في دوافع رحلة الطهطاوي:

يؤكد الطهطاوي في كتابه (تخليص الإبريز) أن من دوافع إرسال محمد علي باشا المبعوثين إلى بلاد الغرب هو تفوق أهل هذه البلاد في (العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع)، وقد كان هدفه اكتساب هذه العلوم والمهارات ونقلها إلى البلاد الإسلامية لخلوها منها. ويضع الطهطاوي أسباب البعثة في إطار الأيديولوجية التطورية.

---

(١) عجائب الآثار ومصر في القرن ١٨ لمحمود الشرقاوي، المطبعة الوهبية، ١٧٨/١، نقلاً عن أصول الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص ١٠.

وتنعكس المؤثرات الأساسية لفكر الطهطاوي من خلال تبويبه لأطوار الحضارة ذات المراتب الثلاث:

- مرتبة الهمل المتوحشين.
- مرتبة البرابرة الخشنين.
- مرتبة أهل الأدب والطرافة والتحضر والتمدن.

وتلك المؤثرات تتمثل بالعقلانية الغربية وعالم المعارف والعلوم الحديثة، التي تفتح عليها من مشاهداته وقراءاته ثم ثقافته الأصلية الأزهرية، وتشخيصه العالم الإسلامي القادم منه. ولعل رسالة محمد علي باشا لطلاب البعثة والتي يحثهم فيها على الاجتهاد في طلب (العلوم البرانية) خير مرجع لتحديد دوافع البعثة، حيث يقول:

قدوة الأماثل الكرام الأفندية المقيمين في باريس لتحصيل العلوم والفنون، زيد قدرهم، ينهى إليكم أنه قد وصلنا أخباركم الشهرية والجداول المكتوبة فيها مدة تحصيلكم، وكانت هذه الجداول المشتملة على شغلكم ثلاثة أشهر مبهمة لم يفهم ما حصلتموه في هذه المدة، وما فهمنا منها شيئاً، وأنتم في مدينة مثل باريس التي هي منبع العلوم والفنون، فقياساً على قلة شغلكم في هذه المدة، عرفنا عدم غيرتكم وتحصيلكم، وهذا الأمر غمنا غماً كثيراً، فيا أفندية ما هو مأمولنا منكم، فكان ينبغي لهذا الوقت أن كل واحد منكم يرسل لنا شيئاً من أثمار شغله وآثار مهارته، فإذا لم تغيروا هذه البطالة بشدة الشغل والاجتهاد والغيرة وجئتم إلى مصر بعد قراءة بعض كتب فظننتم أنكم

تعلمتم العلوم والفنون، فإن ظنكم باطل، فعندنا ولله الحمد والمنة رفقاؤكم المتعلمون يشتغلون ويحصلون الشهرة، فكيف تقابلونهم إذا جئتم بهذه الكيفية وتظهرون عليهم كمال العلوم والفنون، فينبغي للإنسان أن يتبصر في عاقبة أمره، وعلى العاقل أن لا يفوت الفرصة، وأن يجني ثمرة تعبه، فبناء على ذلك إنكم غفلتم اغتنام هذه الفرصة وتركتم أنفسكم للسفاهة و لم تفكروا في المشقة والعذاب الذي يحصل لكم من ذلك، و لم تجتهدوا في كسب نظرنا وتوجهنا إليكم لتتميزوا بين أمثالكم. فإن أردتم أن تكتسبوا رضاءنا، فكل واحد منكم لا يفوت دقيقة واحدة من تحصيل العلوم والفنون... فمتى وصلكم أمرنا هذا، فاعملوا بموجبه، وتجنبوا وتحاشوا عن خلافه.

٥ربيع الأول١٢٤٥هـ[١].

المطلب الثالث: دوافع تأليف (تخليص الإبريز):

يقول في هذا الكتاب: «سهل لي الدخول في خدمة صاحب السعادة (يعني محمد علي باشا» أولاً في وظيفة واعظ في العساكر الجهادية، ثم منها إلى رتبة مبعوث إلى باريس صحبة الأفندية المبعوثين لتعلم العلوم والفنون الموجودة بهذه المدينة البهية، فلما رسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه أشار علي بعض الأقارب والمحبين، لاسيما شيخنا

---

(١) رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريس، ط ٢ (القاهرة: بولاق، ١٨٤٩م) منشور مع كتاب أصول الفكر العربي الحديث لمحمود فهمي حجازي، ص٣٢٢ وما بعدها.

العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار والاطلاع على غرائب الآثار أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعاً في كشف القناع عن محيا هذه البقاع، التي يقال فيها إنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدى به إلى السفر إليها طلاب الأسفار، خصوصاً وأنه من أول الزمن إلى الآن لم يظهر باللغة العربية - على حسب ظني- شيء في تاريخ مدينة باريس، كرسي مملكة الفرنسيين، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها»[1].

ويضيف: «... ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية. وليست هذه الرحلة مقتصرة على ذكر السفر ووقائعه، بل هي مشتملة أيضاً على ثمرته وغرضه، وفيها إيجاز العلوم والصنائع المطلوبة، والتكلم عليها على طريق تدوين الإفرنج لها، واعتقادهم فيها وتأسيسهم لها.. وقد سميت هذه الرحلة: «تخليص الإبريز في تخليص باريس» أو «الديوان النفيس بإيوان باريس»[2].

ومن مطالعتنا لهذا الكتاب يبدو أن الأعوام، التي قضاها في باريس كان لها عظيم الأثر عليه، ترجمها فيما بعد في كتبه التالية. فقد عرف الكثير عن الحياة الاجتماعية إلى جانب معرفته بالحياة الثقافية والسياسية والفلسفية، من خلال قراءته لكبار علماء فرنسا ومفكريها مثل روسو ومونتسكيو

---

(١) تخليص الإبريز أصول الفكر العربي الحديث، ص ١٤١.
(٢) نفسه، ص ١٤٢.

وغيرهم من مفكري الثورة الفرنسية. وتظهر خبرة الطهطاوي بالحياة الفرنسية جلية في هذا الكتاب، عندما أخذ يطلب المزيد من المعرفة التاريخية والفكرية والعلمية، ولم يكتف بما درسه مع أعضاء البعثة.

يقول: «ثم قرأت عند مسيو شولييه كتاباً يسمى لطائف التاريخ... ثم بعده كتاباً يسمى سير أخلاق الأمم وعوايدهم وآدابهم، ثم تاريخ سبب عظم دولة قياصرة الروم وانقراضها، ثم كتاب رحلة أنخرسيس الأصغر إلى بلاد اليونان، ثم قرأت كتاب سيفور في التاريخ العام، ثم سيرة نابليون، ثم كتاباً في علم التواريخ والأنساب، ثم كتاباً يسمى بانورما العالم، يعني مرآة الدنيا، ثم رحلة صنفها بعض المسافرين في بلاد الدولة العثمانية، ثم رحلة في بلاد الجزائر»[1].

ويلاحظ في هذه الكتب التاريخية التي اهتم بها الطهطاوي، أنها لا تتناول التاريخ السياسي فحسب، بل تتناول أيضا التاريخ الاجتماعي، ويدخل فيها ما كتبه الرحالة وصفاً لمناطق زاروها. فالكتب التي قرأها الطهطاوي تقدم له صورة للماضي من كل جوانبه. تناولت قراءة الطهطاوي في التاريخ موضوعات جديدة على القارئ العربي مثل تاريخ اليونان والرومان، وتاريخ أوروبا – خاصة – كما تضمنت فصولاً خاصة بحضارة الشرق القديم، وكتباً تصف أحوال بلاد الدولة العثمانية. فما أعظم الفرق بين هذه وتلك[2].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أصول الفكر الحديث، ص ١٨-١٩.

ويعتبر كتاب الرحلة للطهطاوي (تخليص الإبريز) أهم وثيقة أدبية تتحدث عن الآخر في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فهو أول مؤلف في العصر الحديث عن أوروبا «يكشف القناع عن محيا هذه البقاع، ويمثل أول رواية تطور في الأدب العربي، بمعنى أن المؤلف يأخذ بنظرية التطور الحضاري، ويفتح باب البحث في أسباب الرقي والتأخر. وهو مبحث شغل الفكر العربي بفئاته المختلفة، الإصلاحية الإسلامية والعلمانية، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر»[1].

ونظراً لجدية الطهطاوي وتفانيه في الاغتراف من الثقافة الغربية، واعترافاً بقدرته على الاطلاع الواسع على المنظومة الفرنسية، على مجموعة من المستويات السياسية والدستورية القانونية والفلسفية... نظراً لذلك بعث له المستشرق دي ساسي رسالة يريده أن يطلع عليها أستاذه مسيو جومار قال فيها:

«لما أراد مسيو رفاعة أن أطلع على كتاب سفره (يقصد تخليص الإبريز) المؤلف باللغة العربية، قرأت هذا التأريخ إلا اليسير منه. فحق لي أن أقول: إنه يظهر لي أن صناعة ترتيبه عظيمة، وإن منه يفهم إخوانه من أهل بلاده فهماً صحيحاً عوايدنا وأمورنا الدينية والسياسية والعلمية، ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية. ومن هذا الكتاب يعرف علم هيئة العالم،

---

(١) الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق: صراع بين الحضارات، ناجي نجيب، الفكر العربي، ع ٣٢/ص ٣٠٧.

وبه يستدل على أن المؤلف جيد النقد، سليم الفهم، غير أنه ربما حكم على سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلا على أهل باريس والمدن الكبيرة، ولكن هذه نتيجة متولدة ضرورة من حالته التي هو عليها، حيث لم يطلع على غير باريس وبعض المدن، وقد أحرص في باب العلوم على ذكر المعلومات توطئة للتوصل إلى المجهولات خصوصاً في نبذته المتعلقة بعلم الحساب وهيئة الدنيا. وعبارة هذا الكتاب في الغالب واضحة غير متكلف فيها التنميق كما يليق بمسائل هذا الكتاب، وليست دائماً صحيحة بالنسبة لقواعد العربية، ولعل سبب ذلك أنه استعجل في تسويده... وبالجملة فقد بان لي أن ميسيو رفاعة أحسن صرف زمنه مدة إقامته في فرانسا، وأنه اكتسب فيها معارف عظيمة وتمكن منها كل التمكن حتى تأهل لأن يكون نافعا في بلاده، وقد شهدت له بذلك عن طيب نفس وله عندي منزلة عظيمة ومحبة جسيمة.

إمضاء: البارون سلوستري دي ساسي

باريس، في شهر فبراير ١٨٣١م/١٩شعبان ١٢٤٦ هـ»[1].

وكان فرانسوا جومار (١٧٧٧/١٨٦٢م) أحد مرافقي نابليون إلى مصر، وأحد كبار أساتذة الطهطاوي لاحقا، هو الذي ألقى تلك الخطبة في البعثة التي صحبها الطهطاوي إلى باريس سنة ١٨٢٦م، وذلك لدى توزيع جوائز النجاح في الامتحان يوم ٤ يوليو ١٨٢٨م، ومما جاء فيها:

---

(١) تخليص الإبريز، ص ٣٢٦/٣٢٧.

«إنكم منتدبون لتجديد وطنكم، الذي سيكون عاملاً على تمدين الشرق بأسره، فيا له من نصيب ترقص له طربا القلوب، التي تعشق الفخر وتدين بالإخلاص للوطن، أمامكم مناهل العرفان، فاغترفوا منها بأيديكم، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم، فاقتبسوا من فرنسا نور العقل، الذي رفع أوروبا على بقية أجزاء الدنيا..وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين للشرق على الغرب كله»[1].

إن كتاب «تخليص الإبريز» يعتبر تمهيداً لسلسلة من الكتب والآراء، التي ستأتي بعده إما من تأليف آخرين من تلاميذه خاصة، أو من ترجمة آخرين بعده.

وحسبنا – لتقييم أولي للكتاب– أن نلمح إلى ملاحظتين رئيستين:

– الأولى: وهي أن آثار الانبهار بالغرب كانت واضحة، فالغرب عنده هو المرآة المثالية التي تعكس عيوب الذات.

– الثانية: وهي أن مدح السلاطين إلى درجة التملق يكاد يحتل الصدارة في الكتاب، وهذا خلاف الخطاب الإصلاحي، الذي لا يقف مقام سلطة أو هيبة عالم له هفوة[2].

---

(١) البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد عمر طوسون (الإسكندرية: ١٩٣٤م) ص ٣٣-٣٤، نقلاً عن علي يوسف نور الدين، الاستشراق والاستغراب: قراءة نقدية، شؤون الأوسط، ع ١٠٨، ص١٠٨.

(٢) صورة الأخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليهم، ص ٢٣٢.

ولا ننهي هذا المبحث دون أن نشير إلى أن الطهطاوي، وفور عودته إلى مصر سنة ١٨٣١م، بادر إلى ترجمة كثير من الكتب الفرنسية في شتى العلوم والفنون، التي كان لها أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حولها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرف فيه المسلمون على شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة[١].

وتمكن العودة لكتاب (تلخيص الإبريز) -دراسة لمتنه كاملاً- من التأصيل النظري لبدايات (الاستغراب) في العصر الحديث وقضاياه التي طرحها آنذاك مثل: قضية الاقتباس من(الآخر)، قضية المرأة، قضية الحرية، قضية السياسة...

وقبل نهاية هذه الوقفة عند التجربة الطهطاوية مع الظاهرة الغربية أبرز مجموعة من الملاحظات من خلال المبحث التالي.

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ط١ (دار الهادي، ٢٠٠٢م) ص ٢٣.

المبحث الثالث: التجربة الطهطاوية تدشن الخطوات الحقيقية الأولى نحو الغرب

كما قلت، فى البعثة الأولى عام ١٨٢٦م أرسل محمد علي رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) مع البعثة لكي يقوم على شؤون البعثة الدينية، ولكنه حين ذهب إلى باريس رأى مدى التقدم، الذي يعيشه الأوربيون في كافة المجالات، ومن هنا فقد أخذ على عاتقه البحث في الأسباب التي أسهمت في تقدم أوروبا، سواء كانت هذه الأسباب هي العلم والتقدم العلمي، أو سيادة أشكال الحكم، التي تقوم على الحرية والعدل، والتي بدورها تؤدي إلى تهيئة الأجواء للتقدم والرقي.

وفى ظل الجهود المتصلة والمتنامية للطهطاوي يمكن القول: إنه حمل إلينا ملامح شخصية فكرية مثلت إحدى الركائز الأساسية لنهضة العالم العربي والإسلامي في الجوانب الفكرية والثقافية، والواقع أن أي قراءة لجهود الطهطاوي الفكرية لا يمكن أن تتحقق إلا في ضوء المرتكزات الآتية:

١ - أن القراءة الفكرية الواعية لجهود الطهطاوي لا يمكن أن تغفل سيادة القوالب اللغوية التقليدية في مؤلفاته، فهو حين ينقل إلينا مصطلحات الفكر السياسي الغربي يوظف في ذلك لغة السياسة الشرعية، فهو يرادف بين الشعب/الرعية، وبين القانون/الشريعة؛ وكثيراً ما نجد المصطلحات الفقهية التقليدية زاخرة في مؤلفاته مثل المباح/المحظور، الكفر/الإيمان، الهداية/الضلال، ولا شك أن هذه اللغة ترجع إلى التعليم الديني، الذي تعلمه الطهطاوي في الأزهر، وقد أدت سيادة هذه اللغة في خطاب الطهطاوي الفكري إلى تجميد

الأفكار الليبرالية الحديثة، التي كان يسعى إلى نقلها داخل قوالب لغوية تقليدية، فاللغة ليست مجرد وعاء للفكر، بل اللغة هي الفكر، ولهذا فالطهطاوي لم يسع إلى تجديد اللغة التقليدية السائدة في خطابه الفكري، بل تعامل مع المكتسب الليبرالي بلغة الفقيه، وعالِم الدين، وقد نلتمس له العذر لأنه كان يمثل أحد الرواد الذين شكلوا الجسر الذي عرفنا أوروبا من خلاله.

٢- وقد ترتب على سيادة اللغة التقليدية في خطاب الطهطاوي الفكري أنْ طبع فكره بالطابع المعياري - الأخلاقي والديني - وهذا الطابع سائد إلى حد بعيد في معظم إنتاج الطهطاوي الفكري، فهو حين ينظر إلى الأفكار، والنظم المعرفية الغربية فإنه يحكم عليها من خلال الطابع المعياري، فحين يتحدث عن أمريكا قبل اكتشافها من قبل الأوروبيين يقول: «وأما أمريكا فهي بلاد الكفر»، وحين يتحدث عن العِلم يقول: «ولهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية»، وحين يتحدث عن موقفهم من القضاء والقدر يقول: «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»؛ فالطهطاوي يتعامل مع الغرب من خلال علومه الدينية.

٣- ويمكن إرجاع الطابع المعياري الديني عند الطهطاوي إلى سيطرة العقيدة الأشعرية على فكره، ولهذا وجدنا الطهطاوي ينكر على الفرنسيين استخدامهم للعقل واعتباره المعيار الأساس في كل شيء، فيقول: «إن الفرنساوية من الفِرق التي تأخذ بالتحسين والتقبيح العقليين، وهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً» ولا يعني إقرار الطهطاوي لعقلانية الفرنسيين أنه يطالبنا بأن تكون هذه الميزة سائدة في مجتمعنا، ولكنه نظر إلى الوجه السيئ لهذه الميزة، واعتبرها وسيلة للإباحية والإلحاد، والتحرر من الدين فيقول: «إن أكثر أهل باريس إنما لهم من دين

النصرانية الاسم فقط ولا غيرة لهم عليه، بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، وأن هناك فرقاً من الإباحيين الذين يقولون: إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب» ومن الواضح أن الطهطاوي حين يكشف عن المثالب القليلة لفكرة الحسن والقبح العقليين- فإنه يواري الميزات الكبرى للفكرة، ودورها في تحرير العقل البشري من سيطرة رجال الدين، والتحرر من سلطة الفقه، وإتاحة الحرية للعقل البشري في ممارسة الخلق والإبداع، فقد كان تقدير العقل والعقلانية أولى الركائز الأساسية التي أسهمت في تقدم أوروبا، منذ أن أرسى دعائمها عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر.[1]

في هذا السياق جاءت تجربة رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث[2]، والذي سيكون من ثمرات عملية التحديث التي قام بها على المستوى الفكري حينما أرسله محمد علي على رأس بعثة علمية إلى باريس سنة ١٨٢٦م.

وتجربة الطهطاوي غنية من نواح متعددة منها:

أنه أول مفكر في العصر الحديث زار الغرب وأعد عنه قراءة علمية عميقة تعد من أولى لبنات فهم الغرب أو (فقه الاستغراب)، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فلأن تجربته كان لها تأثير واسع على أعلام عصر النهضة فيما بعد -أكاد أقول- دون استثناء، ومن بينهم الشيخ علي عبد الرازق، الذي أرخ بكتابه: «الإسلام وأصول الحكم»، لأول نزاع بين الدين والسياسة على المستوى النظري التقعيدي. وذلك هو موضوع الفصل الموالي.

---

(١) أحمد محمد سالم، الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي، التسامح، عدد ١٠.
(٢) محمد عمارة، مسلمون ثوار، ط ٣ (دار الشروق) ص ٣٣٧.

الفصل الخامس

علي عبد الرازق.. الإسلام وأصول الحكم

جذور معركة الدين والسياسة في البيئة الإسلامية

- تمهيد:

ولد علي حسن أحمد عبد الرازق في أسرة ثرية بقرية أبو جرج بمحافظة المنيا عام ١٨٨٨م. حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية، ثم التحق بجامعة أكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُين قاضياً شرعياً. كما عمل علي عبد الرازق بالمحاماة، ثم انتخب عضواً في مجلس النواب، ثم عضواً في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيراً للأوقاف.

أصدر في أبريل عام١٩٢٥م كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من «الخلافة»؛ فرد عليه الأزهر بكتاب «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ثم سحب منه شهادة العالمية، وشن حملة على توجهاته «الغربية» التي تأثرت بالمحيط الثقافي الغربي.

ولأن الكتاب يطرح لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي معركة الدين والسياسة بهذه الصورة، ولأنه أثار ضجة فكرية وسياسية مازالت الأقلام تخوض فيها إلى اليوم، سأبسط الكلام عنه لمحاولة تجلية خلفياته وتأثيراته في الفكر السياسي المعاصر، وعلاقته بتأثيرات الظاهرة الغربية في بنية الفكر الإسلامي عموماً.

المبحث الأول: ملابسات سياسية ومضامين فكرية

كان لإلغاء الخلافة الإسلامية بتركيا في عام ١٩٢٤ على يد كمال أتاتورك دوي هائل في العالم الإسلامي وخاصة في مصر، نتجت عنه معارك سياسية وفكرية هدفت إلى إعادتها مرة ثانية، ويقودها الأزهر عبر حملة كبرى دعا فيها إلى عقد مؤتمر لبحث مسألة الخلافة، ورددت الصحف أن الملك «فؤاد» كان الأصلح لحمل لوائها.

وفي المقابل سعى تيار آخر إلى مهاجمة الخلافة والدعوة إلى الحيلولة دون قيامها. وذاع صيت هذا التيار بعدما أصدر الشيخ «علي عبد الرازق» هذا الكتاب.

جاء هذا الكتاب مباشرة بعد صدور كتاب (الخلافة) لتوماس أرنولد وسقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وهي الفترة نفسها التي خرج فيها كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين والذي اعتبر صدى لأفكار أستاذه مارجيليوث. وقد ذهب البعض إلى أن هذا التزامن كان مقصودا منه التشكيك في تراث الأمة وثوابتها، والتشويش على الفكر العربي والإسلامي، والترويج للفكر الغربي الذي يدعو إلى التحديث والعصرنة.

وقد تناول كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلاميين، ثم خلص إلى نتيجة مؤداها أن هذا النظام غريب عن الإسلام، ولا أساس له في المصادر والأصول المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع، وقدم لهذا النمط من أنماط الحكم في التاريخ الإسلامي صورة تنفر منه المواطن العصري فضلاً عن المفكر الحر المستنير[1].

وقد حاول فيه أن يثبت أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، وأن هذه المسألة دنيوية سياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وأنها مع مصلحة الأمة نفسها مباشرة، ولم يرد بيان في القرآن ولا في الأحاديث النبوية في كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه، وذهب في كتابه إلى القول: إن التاريخ يبين أن الخلافة كانت نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد.

وقد أثار هذا الكتاب موجة من النقاشات والتجاذبات الفكرية وجعل حجم المعركة التي أثارها أكبر من حجم القضايا الفكرية التي أثارها - فيما لو أخذت بمجردة - خاصة أنه قد جاء سهماً منصوباً ضد العرش المصري[2]، وكأنما كان الرجل يقرأ صفحة الغيب التي سجلت استقبال

---

(1) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978م) ص7.
(2) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص9.

الملك فؤاد وأنصاره لكتابه هذا فكتب في صلبه يقول: إن الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء قد يزلزل أركانه أو ينقص من حرمته أو يقلل من قدسيته، لذلك كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته وتقويض كرسيه، وإنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث، ولو كان علمياً، يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه... من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم...ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدوا سبيله على الناس[1].

---

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، الكتاب الأول، الباب٣، الفقرة ١١.

المبحث الثاني: ردود علمية، بين الإقرار والرفض

لقد وقع لغط كبير حول الكتاب، تراوحت دوافعه بين المواقف السياسية والطروحات العلمية.

فقد قام الشيخ «علي عبد الرازق» بإهداء نسخة من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» إلى صديقه محمد حسين هيكل رئيس تحرير جريدة «السياسة» لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وكانت أسرة «عبد الرازق» من قادة الحزب ورجاله المبرزين، فأعلنت الجريدة في ٢٤ مايو ١٩٢٥م عن صدور الكتاب وجهود الشيخ علي عبد الرازق المبذولة فيه[1].

وعندما اعتزمت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر محاكمة الشيخ علي عبد الرازق على كتابه هذا، كتب محمد حسين هيكل مقالاً شديد السخرية من هذه المحاكمة يدافع فيه عن الكتاب ومؤلفه ومما جاء فيه: ... وماذا تقول في عالم من علماء الإسلام يريد ألا يكون للمسلمين خليفة، في وقت يطمع فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم في أن يكون خليفة؟... ثم ماذا تقول في عالم مسلم مصري يقول بوجوب ارتباط مصر وإنجلترا برباط الصداقة ويذهب في ذلك مذهب المتطرفين، ثم يقف في وجه

---

(١) قام محمد حسين هيكل بالتقريظ والثناء على الكتاب ومؤلفه وعرض محتويات الكتاب بشيء من التفصيلثم أشار إلى النقد الذي وجهه الشيخ رشيد رضا للكتاب قائلاً: «وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشى عليه الشهوات ولا تتلاعب به المنافع ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة».

إقامة خليفة، بينما تريد إنجلترا أن يكون خليفة، وأن يكون هـذا الخليفـة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعين تحت نفوذها؟ أو لم يكن من الأولى به والأجدر به أن يترك الخلق للخالق حتى يقام الخليفة... فيرضـى أمـير وإن غضب أمراء؟ وترضى إنجلترا وقد يكون في رضاها ما يقرب المسائل المعلقة بيننا وبينها؟ .... ما أظن أن واحداً من أصدقاء الشيخ علي عبد الرازق، بل ما أظن الشيخ نفسه إلا يرى، أمام هذه الاعتبارات، أن الشيخ أخطأ خطـأ بيناً يستحق عليه المحاكمة[1].

وقد اطلع الشيخ محمد رشيد رضا على الكتاب، وكتب مقالة عنـه في الصفحة الأولى بجريدة (اللواء المصري والأخبار) يوم ٨ يونيو ١٩٢٥ ألمـح فيها إلى خطورة الدعوة التي يتناولها الكتاب وإلى خطـورة أن يـأتي هـذه البدعة قاض شرعي وعالم أزهري، واستنفر مشيخة الأزهر للتصدي للكتاب ولمؤلفه؛ لأنه واحد منهم، فقال:

«أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه إنه هدم لحكـم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقـة لعـصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من أحكام شخصية وسياسـية ومدنية وجنائية وتجهيل للمسلمين كافة، وإننا سنرد علـى جميـع أبوابـه وفصوله رداً مفصلاً، ولكننا لا نقول في شخص صاحبه شيئاً فحسابه علـى

---

(١) محمد عمارة، جريدة السياسة اليومية، عدد ٢٢، يونيو ١٩٢٥م، نقلاً عـن الإسـلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص١٣.

الله تعالى، وإنما نقول إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه فإن هـذا المؤلف الجديد رجل منهم فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه لئلا يقول هو وأنصاره إن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه»[1].

وكان من أجود ما كتب ضد الكتاب من الناحية العلمية، الدراسة الفكرية التي كتبها المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين في كتاب بعنوان: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم». فقد أمسكت هذه الدراسة «بتلابيب علي عبد الرازق في عدد من المواقف الفكرية، وفندت عدداً غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافاً لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»... وحتى هذه الدراسة ساقها صاحبها في (الموكب الملكي)، مما جعل منها مع الأسف الشديد جهداً مكرساً - في نظر الرأي العام - لخدمة أطماع الملك فؤاد في منصب الخلافة على المسلمين»[2].

وكانت من أبرز الردود العلمية على مستوى المغرب العربي ما كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور، ولعمقه أحببت الوقوف معه وقفة أطول من غيره في النقط التالية:

---

(١) الإسلام وأصول الحكم.. معركة الدين والسياسة ياسر حجازي موقع إسلام أون لاين. وقد أثار هذا الكتاب غضب الشيخ «رشيد رضا» فنشر مقاله السابق في «المنار» في ٢١ يونيو ١٩٢٥م ونبه إلى أن صاحب البدعة الجديدة -الشيخ علي عبد الرازق- يقوم بتوزيع الكتاب في الأقطار الإسلامية بغير ثمن وهو ما حفز كثيراً من العلماء المسلمين على نشر المقالات المطولة في نقد الكتاب وتفنيد كل ما جاء فيه والرد عليه رداً علمياً دينياً مفصلاً.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، ص١٩.

١- ذكر عبد الرازق في صحيفة ٨ أنهم لم يبينوا مصدر القوة التي للخليفة، وأنه استقرأ من عبارات القوم أن للمسلمين في ذلك مذهبين: منهم من يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى؛ ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة. وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق، اشتبه عليه فيه الحقيقة بالمجاز، والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية والمبالغات في المدح والغلو فيه، فجعل مستنده في إثبات المذهب الأول نحو قولهم للخليفة: ظل الله في الأرض، ونحوه من الأبيات التي ذكرها وديباجات التآليف التي سردها. هذا، و لم يقل أحد من علماء الإسلام: إن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحاً. ولا يخفى أن كلا الطريقتين راجع للأمة لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوة المبينة في شرع الله تعالى، لأن الله حدد قوة الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيار ولي أمرها بيد الأمة، و لم يقل أحد إنه يستمد من الله تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة. ولا خلاف أن حكم الخليفة حكم الوكيل إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبينة في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين.

ثم نظر في صحيفة ١١ بين اختلاف المسلمين الموهوم وبين اختلاف الأوروباويين. وهو تنظير ليس بمستقيم[١].

---

(١) الشيخ الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق (مصر: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ) ص ٤-٥.

٢- تشكيك علي عبد الرازق في أن الكتاب والسنة لا دليل فيهما على وجوب نصب الخليفة...فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج من إنكار وجوب نصب الأمراء فليذكر أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة، فإن الإجماع والتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية هي دلائل قاطعة تربو على دلالة الكتاب والسنة إذا كانت ظنية، وقد تواتر بعث ﷺ الأمراء والقضاة للبلدان النائية، وأمر بالسمع والطاعة، بل وأمر القرآن بذلك أيضاً، فحصل بمجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة ﷺ على إقامة الخليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ[1].

٣- فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجدوها في الإجماع، والمراد من الإجماع أعلى مراتبه، وهو إجماع الأمة من العصر الأول استناداً للأدلة القاطعة والقائمة مقام التواتر، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي. وأي دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظم من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي ﷺ إلى ذلك من غير مخالف... وهذا النوع من الإجماع هو الذي ثبت به قواطع الشريعة المعبر عنها بالمعلومات ضرورة[2].

٤- فقول المؤلف: «ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع» كلام يتعجب من صدوره عن ممارس لعلوم الشريعة، حتى يعتقد أن دلالة أخبار الآحاد أقوى من دلالة الإجماع، على أنهم

---

(١) نفسه، ص ٤- ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

كيف يتحاجون للاستدلال مع عدم الاختلاف، و لم يعرف خلاف أحد من المسلمين في وجوب نصب الإمام إلا ما رمز إليه الحرورية[1] يوم التحكيم بعد وقعة صفين، إذ قالوا لما سمعوا التحكيم (لاحكم إلا لله)، كلمة مموهة مجملة، فقال علي، رضي الله عنه، حين سمعها: (كلمة حق أريد بها باطل) [2].

٥-وأعجب من هذا أن المؤلف حاول أن يجيب عن الأحاديث التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام بما حاصله بعد نخله: إن ذكر القرآن لطاعة أولياء الأمور وذكر الأحاديث للخلافة أو الإمامة أو السمع والطاعة-وقال بعد أن شك في صحة ما معلوم الصحة منها-: إن معنى ذلك أنه إن وقع ذلك وقدره الله فإننا نقابله بما أمرنا به لا على معنى أنا ملزمون بإيجاد ذلك. ثم نظره لما حكته الأناجيل أن «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فما دل ذلك على أن حكومة قيصر من شريعة الله. قال: على أننا أمرنا بطاعة البغاة والعصاة فما كان ذلك دليلاً على مشروعية البغي الخ... وهذا كلام ضغث من أغلاط وكان للناظر اللبيب غنى عن التوقيف على ما فيه، وملاك ذلك أن الأوامر النبوية دلائل على مشروعية الخلافة، إذ النبي لا يأمر بالمنكر ولا يؤيد أمراً غير معتبر شرعاً، وقد احتج الفقهاء في الإسلام بدلالات الألفاظ النبوية، حتى بدلالة الإشارة، وحتى بما يضرب فيها من الأمثال. وتنظيره بما في الإنجيل خروج عن جادة القيل. وقوله: إنا أمرنا بطاعة البغاة

---

(١) يقصد الخوارج.

(٢) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ص ٧.

كلام باطل، بل قد أمرنا بأن لا نطيع في منكر، وإنما أمرنا بطاعة ولاة الأمور العصاة إذا كان عصيانهم متلبساً بذواتهم لا بأوامرهم، على أن في هذا خلافاً قديماً بين علماء الأمة فلا يمكن جعله أصلا يستنبط منه[1].

٦- وقال المؤلف: إن مقام الخلافة كان منذ الخليفة الأول عرضة للخارجين عليه، المنكرين له... الخ. وهو كلام يزيفه التاريخ والحديث والفقه: فإن بيعة أبي بكر لم ينكرها أحد من المسلمين ولا دعا داع لمنازعته، ولكن خرجت طوائف من العرب، منهم من خرج من جامعة الإسلام، وهذا لاحجة فيه، ومنهم من منع حق الزكاة ورأى أن ذلك من حقوق النبي ﷺ فقط، فما خرجوا لمنازعته في الولاية[2].

٧- وقال: غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة الخ... وقد اشتبه عليه هنا حياطة الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على من يأباها بأخذ الخلافة بواسطة القوة. نعم نحن لا ننكر أن من الأمراء من استعمل القوة لنوال الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدح في ماهية الخلافة؛ لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان[3].

---

(١) نفسه، ص ٨.
(٢) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص ٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

٨- ثم قال: إن دعوة الدين دعوة إلى الله بتحريك القلوب بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة غرضها هداية القلوب، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بحد السيف. ثم تلا آية الإكراه في الدين وغيرها وقال: وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وما نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية، فذلك هو سر الجهاد ومثله الزكاة والجزية والغنائم، فذلك خارج عن وظيفة الرسالة من حيث هي وبعيد عن عمل الرسل وكذلك توجيه الأمراء الخ.. وها هنا قد ارتكب المؤلف ضروباً من الخطأ:

فأما زعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمال القوة والإكراه فمردود، لأن الدعوة للدين يقصد منها حمل الناس على صلاح أمرهم، فالابتداء بالدعوة ظاهر، ثم إن هم عاندوا وجحدوا و لم تقنعهم الدعوة والأدلة فلا جرم أن يكون استصلاحهم هو القوة كما يحمل الصبي على صلاحه بالتأديب، وكما يحمل أفراد الناس على الامتثال للشريعة بالرغبة والرهبة. وهذا لا يشك فيه عالم متشرع بل ولا عالم قانوني.

وإذا كان يدعي أن استعمال القوة ليس من توابع الرسالة وجعله تصرفاً من النبي ﷺ بصفة الملك والسياسة، فهل يدعي أيضاً أن تعرض القرآن لذلك في نحو آية ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ هو أيضاً تصرف بالسياسة ولا يسعه إلا التزام ذلك، فإذاً يصير القرآن مع كونه كتاب دين هو أيضاً دستور سياسة، وكفى بهذا خبطاً، فإن أصاب فأجاب

بأن الشريعة والسياسة أخوان وأنه لا يتم شرع بدون امتزاجه بالحكومة فقد تاب إلى الحق وعلم أن لابد من الأمرين لصلاح الخلق[1].

٩- وذكر ما خلاصته: أن النبي ﷺ لم يكن له ملك و لا حكومة ولا قام بتأسيس مملكة. نعم، إن الرسالة تستلزم للرسول نوع زعامة في قومه، وما هي كزعامة الملوك على رعيتهم، فإن زعامة موسى وعيسى لم تكن زعامة ملوكية، كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة ليطاع وتستلزم له سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين وبين الأب وأبنائه. وقد يسوس الرسول الأمة سياسة الملوك وله وظيفة زائدة وهي الاتصال بأرواح الأمة لا سيما ورسول الله ﷺ جاء بدعوة عامة؛ فهي توجب له من تأييد الله ما يناسب تلك الدعوة. فلذلك كان سلطانه سلطاناً عاماً له أقصى ما يمكن من درجات نفوذ القول وهو سلطان ترسله السماء، وهي ولاية روحية لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض إلخ[2].

١٠- ثم نحن نسائله: هل كانت الأمة في زمن النبوة ذات نظام وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول، فإما أن تكون حكومة الأمة يومئذ بيد النبي أو بيد غيره. فإن كانت بيد النبي فقد ثبتت الحكومة المقارنة للرسالة وبطل ما أسسه المؤلف وأعلاه ورجعنا إلى اعتبار المسميات دون الأسماء وهو الصواب والرشد، وإن فرضت بيد غير النبي فالتاريخ ينافي إثباتها

(١) المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

والعقل يقتضي أن وجود الرسالة معها يصير عبثاً. وإن اختار أن الأمة يومئذ باقية على الفوضى فما تنفع الرسالة هذه قيمة لكلامه في هاته الصحائف. فإن قال: إنما زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول فقد رجع لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج... وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليه السلام فبعضه صحيح وبعضه باطل: فإن موسى أسس جامعة وحكومة وفتح البلد المقدس، وأما عيسى عليه السلام فجاء داعيا فقط، ونحن لا نقول بأن كل رسول له حكومة، بل نقول إن بعض الرسل أرسل بالدين وعضد بالحكومة. وهذا كما شرحناه أولا هو أكمل مظاهر الرسالة[١].

وقد دارت معركة ضارية على صفحات الجرائد بين المعارضين للكتاب والمرحبين به، انتهت بتقديم كثير من العلماء وطلاب الأزهر عرائض لمجلس الوزراء ولشيخ الأزهر مطالبة بمصادرة الكتاب وتقديم الشيخ «علي» للمحاكمة في مجلس تأديب، وقامت الوفود بزيارة شيخ الأزهر لتبدي استياءها وتذمرها من تجاهل الداخلية ووزيرها إسماعيل صدقي للطعون المقدمة بشأن الكتاب، وطلبت مصادرته، وانهالت التلغرافات من مختلف المديريات التي تحمل عشرات التوقيعات وتطالب بالقضاء على الكتاب، وذهبت بعض الوفود إلى الملك فؤاد بقصر المنتزه بالإسكندرية ليتخذ إجراءً حاسماً بشأن الكتاب وصاحبه وليحث الوزارة والمشيخة على سرعة الفصل بشأن الكتاب وصاحبه.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

المبحث الثالث: خلاصة مؤاخذات العلماء

وخلاصة التهم الموجهة للكتاب وصاحبه من قبل هيئة المحاكمة في ٢٩ يونيو ١٩٢٥ هي:

- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

- الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة للعالمين.

- نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقض وموجباً للحيرة.

- مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

- إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لابد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

- إنكار القضاء وظيفة شرعية.

- حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية.

وقد نشرت هذه الاتهامات في حوليات مصر السياسية سنة ١٩٢٥م في الصفحات ٧٤٥-٧٤٦، والسياسة اليومية عدد ١٣ أغسطس ١٩٢٥م[1]، وقد رد الشيخ عبد الرازق على هذه التهم في مذكرة قدمها للهيئة المذكورة،

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق، ص٢١.

وقد نشرتـــها جريدة السياســـة اليومية في ١٣ أغسطس ١٩٢٥م نفى فيها ما نسب إليه[١]. وقد صدر عليه الحكم بإخراجه من الأزهر ومـــن زمـــرة العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥م.

وعلى إثر ذلك، أدلى الشيخ «علي» بحديث إلى جريـــدة «البـــورس إيجيبسين» ونقلته جريدة السياسة في عدد ١٤ أغـــسطس ١٩٢٥، ســـأله مندوب «البروس إيجيبسين»: هل يخرجك هذا الحكم من زمرة الإســـلام؟ فأجاب بحدة: كلا، على الإطلاق، لقد أخرجني الحكم من هيئـــة علمـــاء الأزهر وهي هيئة علمية أكثر منها دينية، و لم ينشئها الدين الإسلامي ولكن أنشأها مشرع مدني لم تكن له أية صفة دينية ولأغراض إدارية، وعلى هـــذا فإني لن أكون في حسن الإيمان والإخلاص للإسلام أقل من أولئك العلمـــاء الذين قضوا بإخراجي[٢].

---

(١) انظر نص الرد في: المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) الإسلام وأصول الحكم.. معركة الدين والسياسة، مرجع سابق.

المبحث الرابع: ملاحظات انتقادية على الكتاب

١- إنكار الطابع السياسي عن التجربة النبوية:

ينكر علي عبد الرازق حيناً أن تكون للتجربة التي أقامها الرسول ﷺ أية ملامح سياسية، ثم يعود فيقرر أنها أكثر من سياسية؟ وفي نصوص كثيرة يتصور أنه عندما ينفي عن الرسول ﷺ صفات الملك أنه قد نفى عن نظامه طابع السياسة والحكومة والدولة، وذلك دون أن يفرق بين السياسة والحكومة وبين النظام الملكي ... ونحن نعتقد أن تقييم المؤلف هذا للتجربة النبوية هو من أكثر نقاط هذا الكتاب ضعفاً؛ لأن اتحاد السلطة السياسية بالسلطة الدينية على عهد الرسول ﷺ أمر يكاد أن يصل في البحث والبحوث إلى درجة البديهيات، وذلك لأسباب كثيرة من مقدمتها اتحاد ذات الإنسان الذي قاد هذه الوحدة وتلك التجربة بذات الإنسان الذي كان يتلقى الوحي عن السماء.[١]

٢- التناقض في تقييم التجربة الراشدية:

وسببه عدم تبني المنهج الذي يرى الصلات بين الدين والدولة - بسبب تأثره بالعلمانية الغربية - دون أن تكون هذه الصلات هي التطابق، ويبصر العلاقة بين الحكم المدني الذي قرره الإسلام ودعا الناس لإقامته وتطويره مع مصالحهم ولكن بشرط الاتساق والانسجام مع الكليات والقيم والقوانين العامة التي جاء بها الإسلام... ذلك أن الفصل التعسفي بين مختلف الأبنية

---

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص٤٥.

الفكرية والمعنوية التي تؤطر المجتمع هو من سمات الفكر المثالي المناقض للفكر والمنهج العلمي.

٣- استشهاد المؤلف بما لا يشهد له، ومن ذلك:

المحاولات الكثيرة التي بذلها المؤلف كي ينفي عن طبيعة تجربة الرسول ﷺ صفات السياسة والدولة والحكم، بانياً ذلك على أن مهمته إنما كانت الدعوة إلى الدين لا الحكم والسلطان والتنفيذ، وذلك بدليل أن القرآن قد نفى أن يكون الرسول (جباراً) أو (حفيظاً) أو (وكيلاً) أو(مسيطراً) باعتبارها أدلة تشهد بالصحة لحكمه هذا... والآيات الواردة في هذه الألفاظ لا تشهد أن النظام النبوي لم يكن سياسياً..

فنفي صفة الجبار -مثلاً- في قوله تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق:٤٥)، إنما تعني أنك لست عليهم بمسلط تقسرهم على الإيمان... كما أن نفي صفة الجبار عن الرسول ﷺ لا يعني بحال من الأحوال أنه لم يكن حاكماً ولم يقم دولة...وكأن كلَّ سياسةٍ تجبرٌ في نظر الشيخ عبد الرازق.

كما أنه استشهد بما لا يشهد له من أحداث التاريخ، ومن الصياغات الفكرية والأقوال المأثورة الواردة في كتب المؤرخين.

٤- إهمال الجانب المشرق في الفكر الإسلامي:

إن القارئ لهذا الكتاب يأخذ صورة سلبية عن صورة الخليفة والإمام المسلم، ونحن نعتقد أن السبب في ذلك هو خلط المؤلف بين (الفكر) الإسلامي و(التاريخ) الإسلامي، وبين (النظرية) و(التطبيق) ... فحتى الذين

كتبوا عن الإمامة والأحكام السلطانية في عصور (التغليب) واغتصاب السلطة دون شورى واختيار، ظلوا على تمسكهم بمبدأ الشورى والاختيار والبيعة والعقد للإمام، وهؤلاء الذين تحدثوا منهم في تبرير سلطة الحكام (المتغلبين) نظروا إليها كفترات عارضة استثنائية ...مخافة الفتنة... وخشية وقوع أضرار تفوق المكاسب المرجوة من وراء الثورة والخروج على هؤلاء الحكام[1].

٥- خلفيات التأثر بالغرب:

بعد الحديث عن اختلاف المسلمين في مصدرية السلطة يقول : مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي، ويكاد المذهب الأول (الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوة الله) يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «توماس هوبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي، وأما المذهب الثاني (الخليفة يستمد سلطانه من الأمة) فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف «جون لوك»[2].

ثم يقول: وهناك آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا أن نبين لك حقيقة معناها حتى لا يخيل إليك أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ

---

(١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص٤٩-٥٠ بتصرف.

(٢) محمد عمارة، الكتاب الأول: الخلافة والإسلام، منشور في الإسلام وأصول الحكم، ص ١٢٠.

﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء:٥٩)، ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ (النساء:٨٣)، وغاية ما قد يمكن إرهاق الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوماً منهم ترجع إليهم الأمور.. وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون، بل وذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به. وإذا أردت مزيداً من هذا البحث فارجع إلى كتاب (الخلافة) للعلامة السير «توماس أرنولد»، ففي الباب الثاني والثالث منه بيان ممتع ومقنع[١].

إذن، فالخلفية الفكرية الغربية واضحة كل الوضوح في حديثه عن مصدر السلطات، فمرجعه هو التجربة السياسية التاريخية الأوروبية، لكن الأخطر أن يعتمد في تفسير النص القرآني، الذي يقارب المسألة، على رؤى المستشرقين مثل «توماس أرنولد» في كتابه «الخلافة».

مايهمنا نحن في هذا المقام، هو أن هذا الكتاب استطاع أن يحدث نقاشا فكريا وسياسيا واسعا أبرز إلى السطح- وبنوع من الحدة – موضوع استدعاء التجربة الغربية بمفرداتها السياسية والأيديولوجية إلى البلاد الإسلامية، كما كان من أوائل من طرح إعادة النقاش حول العلاقة بين الدين والسياسة (متأثراً بالغرب)، وظهور الشكل «الإسلامي» للعلمانية الغربية في بلاد الإسلام.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢- ١٢٣.

الفصل السادس

التجربة التركية: اهتمام مبكر بالتجربة الغربية وانتقال من الإسلامية إلى العلمانية

رغم أنني بدأت الحديث عن التجربة المصرية في العلاقة مع الغرب، إلا أن لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوروبي كان أسبق مما حدث في مصر، وذلك هو محور حديثنا في هذا الفصل المختصر.

لقد كان الأتراك العثمانيون أول من طور نظرة موثقة للغرب مبنية على مشاهدات دقيقة على امتداد القرن الثامن عشر، وكانت الطبقة الحاكمة قد واجهت - قبل ذلك سنة ١٦٩٩م- خطر تقدم التقنية العسكرية الأوروبية، وكانت مهتمة بمعرفة أسباب هذا التقدم وأصوله، لهذا فإن تقرير السفير التركي محمد أفندي جلبي (١٧٢٠م) وبعد زيارة إلى باريس، جاء ليسجل أول نظرة إلى جانب من الحياة الأوربية لذلك العصر. وقد شكل التقرير المذكور معرفة أولية لا تخلو من الدقة. ومنذ ذلك الحين أخذت هذه المعرفة أو هذه النظرة تتعزز بمزيد من التقارير المتتالية. وقد تميز تقرير محمد أفندي جلبي بعدة مواصفات:

فقد جاء نتيجة لرغبة الطبقة الحاكمة -كما حصل مع محمد علي في مصر فيما بعد- في إستنبول التي أرادت أن تتعرف أكثر على خصائص

التقدم الأوروبي... ونذكر أن هذا التقرير شكل نموذجاً لتقارير السفراء المقبلين.. حيث قدم إبراهيم متفرقة -وهو دبلوماسي وكاتب ومدير أول مطبعة في إستانبول- بعد عشر سنوات أول محاولة من نوعها تسعى إلى تأسيس علاقة جديدة مع الأوروبيين، وقد عمل على الفصل بين المستوى الديني والمستوى العلمي، داعياً العثمانيين إلى الاستفادة من العلوم الأوروبية، التي كانت سبباً في انتصارهم على المسلمين.

وعلى امتداد القرن الثامن عشر، كان تحرير النظرة إلى أوروبا من اختصاص السفراء بالدرجة الأولى، الذين يرسلون إلى عواصم أوروبا..مثل: سعيد أفندي (باريس ١٧٤١م) ومحمد درويش أفندي (بطرسبورغ ١٧٥٤م) ومهتدي عثمان أفندي (بطرسبورغ ١٧٥٧م) وأحمد رسمي (فيينا ثم برلين ١٧٧٤م).

وقد حاول أحمد رسمي أن يفسر أسباب صعود القوة الروسية، فتحدث عن العوالم الاقتصادية والثروات الأولية، مما يشكل تفسيراً (موضوعياً) للصعود الروسي. وقد انتقد النظرة الدينية المبنية على أسطورة قائلة: إن الأتراك قد رصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. وفي نهاية تحليله يدعو إلى ضرورة اتباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويعتبر أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماس الديني، ويدعو إلى الاعتماد على طرائق العسكرية المعروفة في الدول غير المسلمة[1].

---

(١) خالد زيادة، ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، ع ٣١، ص ١٢٩-١٣٠.

وقد جاءت هذه النظرة المتجددة نتيجة لازدياد المعرفة بأوروبا، ولإلحاح داخلي يمثله تيار إصلاحي عثماني كانت السلطة تقف وراءه في سعيها إلى تقويض سلطة الجهاز الديني وقوات الانكشارية.

ويبدو أن نظرة أحمد رسمي تمثل تبدلاً واضحاً في النظرة التقليدية إلى (الآخر)، كما تمثل تجاوزاً لمفهوم (دار الإسلام) و(دار الحرب) الذي كان مأخوذا به حتى ذاك الوقت. وقد تعمقت النظرة المنفتحة على الغرب/الآخر مع السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧م).

ومع مرور الوقت بدأت دائرة المهتمين بتطوير هذه النظرة تتسع، حيث شملت عدداً من الشعراء والسياسيين بالإضافة إلى السفراء والخبراء والعسكريين. (وفي أفق ١٨٧٦م ظهر لبعض أفراد الطبقة الحاكمة أن التجربة السياسية الأوروبية يمكن تمثلها في الإطار العثماني. وفي حدود ١٩٢٠م، وبعد قرنين من محاولات تطوير النظرة إلى أوروبا، قامت في تركيا تجربة فريدة كان من جملة ما تطمح إليه إلحاق تركيا بالسياق الأوروبي[1]، وكان قائدها السياسي مؤسس العلمانية - بعد إسقاط الخلافة العثمانية - مصطفى كمال أتاتورك.

وبعد الحديث عن التجربة المصرية والتركية -باقتضاب- في الموقف من الغرب وكيف تطورت، نوجه وجهتنا إلى دول المغرب الإسلامي للحديث عن كيفية تأسيس نظرتها إلى (الغرب) في بدايات احتكاكها به من جهة، وتأثرها بالتجربتين التركية والمصرية من جهة أخرى.

---

(١) نفسه، ص ١٣١.

الفصل السابع: التجربة الجزائرية
بين أولوية السياسي وإغراء مركزية (الآخر)
الأمير عبد القادر: من خصم عنيد إلى دارس منتبه

المبحث الأول: الأمير عبد القادر
من (المركزية الإسلامية) إلى (الأخوة الإنسانية)

لقد كانت الجزائر من إيالات الخلافة العثمانية لمدة طويلة. وفي بدايات القرن التاسع عشر بدأت العلاقات بين الإيالة في الجزائر والمركز في تركيا تضعف لضعف المركز. فبعد مكاتبات عديدة للسلطان العثماني، وجه الأمير عبد القادر رسالة مطولة أواخر سنة ١٨٤١م إلى السلطان عبد الحميد يشرح له فيها الوضع الجزائري.وقال له معاتباً ومذكراً: «..ترانا نكرر المكاتيب إذا لم ندر ما وصل منها وما لم يصل إليك. فكم من كتاب كتبناه و لم يأتنا من حضرة سيدنا جواب.نسأل الله أن يكون المانع خيراً» [١].

و لم يكن عجز الدولة العثمانية العامل الوحيد في تزايد الإحساس بالإحباط عند الجزائريين، بل إن موقف الدول المجاورة كان له نصيب في

---

(١) مجلة الثقافة الجزائرية، ع ٧٥، عدد خاص بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر، وثيقة رقم ٥، نقلاً عن الحوار المزيف، الاجتهاد، ع ٢٩، ص ١١٨.

ذلك. فبعد فترة الدعم للجزائر تحول السلطان عبد الرحمن بن هشام ملك المغرب الأقصى - وبضغط من فرنسا- إلى موقع العداوة السافرة. أما حاكم تونس أحمد باي فإنه وبعد زيارة رسمية إلى فرنسا، وجه رسالة حادة اللهجة لراعي المصالح القنصلية التونسية بجبل طارق يقول فيها: «.. بلغنا أنك كتبت بصبرتات (جوازات سفر) لأناس من غير إيالتنا القائمين على دولة المعظم سلطان الفرنسيين، وكذلك بلغنا أنك عندك خلطة مع عبد القادر بإعانته في بعض مهماته. فتغيرنا من سماع ذلك لأن دولتنا مع دولة فرنسا في غاية المحبة والصفا، لا نعين القائم عليها بوجه. فالواجب أن تفعل ذلك». وهذه الرسالة مؤرخة في سبتمبر ١٨٤٧م. و لم يكن موقف أحمد باي ناتجاً عن سياسات مصلحية فحسب بل كذلك عن ميل للفرنسيين -كما سنرى لاحقاً- وكان يتحدث عن (عدل الفرنسيين في الجزائر)[١].

فما كان من الأمير عبد القادر والقوى المعادية لفرنسا (الغرب) التي كانت احتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م؛ إلا الاعتماد على الذات في قيادة العمل الجهادي. وقد تمخضت سنوات نضاله الطويلة، ثم المقاومة اليائسة – بعدما تكالبت عليه فرنسا والقبائل المتحالفة معها من جانب، والجيش المغربي وقبائل الريف من جانب آخر- ثم الأسر عن تطور

---

(١) الحوار المزيف، ص ١١٩.

أكيد في نظرة الأمير لأسباب ضعف المسلمين وقوة أعدائهم. فتحول من (المركزية الإسلامية) إلى (الأخوة الإنسانية)، ومن أولوية المسألة السياسية إلى أهمية القضية الاجتماعية ببعديها الاقتصادي والعلمي. ويظهر هذا التحول من خلال رسائل الأمير. فقد عبر عن موقف المحافظة والرفض من خلال رسالة له إلى حاكم الجزائر آنذاك الجنرال ديمشيل بتاريخ ٣٠ أكتوبر ١٨٣٣م حيث قال فيها:

«.. وصلنا خطابكم المشتمل على دعوتنا إلى طاعتكم فأخذنا العجب، هل يعقل في الدنيا ذو عقل سليم يتصور هذا في فكره فضلاً عن كونه يتلفظ به أو يكتبه؟ فكيف نترك ديننا الذي هو الدين القويم والصراط المستقيم، ونتبع دينكم الذي يجب علينا في شريعتنا أن نقاتلكم حتى نردكم عنه إلى ديننا؟ أما علمتم أن ديننا مبطل لسائر الأديان وشريعتنا ناسخة لكافة الشرائع؟ ولو أنصف علماؤكم لأقروا بهذا»[1].

إن الجنرال الفرنسي لم يعرض المسيحية على الأمير، لكن الشيخ عبد القادر لم يفرق بين الأمرين، فإلقاء السلاح كان يعني في ذهنه الردة. لكن الهزيمة وسنوات الأسر ومرارته وخذلان الأصحاب والجيران - بعد ذلك - كانت كفيلة بتعديل هذه النظرة. ورغم أنه لم يتنازل عن عقيدته أو عن قناعته بعدالة القضية التي من أجلها قاتل، فإنه لم يعد يقف من

---

(١) تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، محمد عبد القادر الجزائري (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٩٠٣م) ٢/١٣-١٤، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٤٧.

(العدو/الآخر) موقف الرفض الجذري القائم على النظرة المركزية. وكانت أول إشارة لذلك التحول مطالبته بحق التصويت في استفتاء نوفمبر ١٨٥٣م، الذي أصبح نابليون بمقتضاه إمبراطوراً بعدما كان مجرد رئيس[1].

وينقل شارلز هنري تشرشل في كتابه (حياة عبد القادر) الصادر في الجزائر سنة ١٩٩١م، وهو من إملاء عبد القادر الجزائري على المؤلف، أن الأمير خلال تجواله في باريز إثر رفع التضييق عنه سنة ١٨٥٢م زار عدة تجهيزات عصرية، إلا أن المطبعة جلبت انتباهه، وبعد تأملها بعناية فائقة، هتف قائلاً: «بالأمس شاهدنا مدافع الحرب واليوم شاهدنا مدافع الفكر». ونقل الأمير محمد بن عبد القادر الحادثة مع إضافة ذات دلالة، فبعد أن زار والده مصانع المدافع والذخائر قال في الغد إثر زيارته دار الطباعة: بالأمس رأينا صناعة المدافع التي تهدم القلاع والحصون، ... »[2].

وقد تكررت مواقف الإعجاب نفسها والانبهار بأحدث الاختراعات خلال المعارض التي كان الأمير يحرص دائماً عليها كلما زار أوروبا. فزار المعرض الدولي بباريس سنة ١٨٦٥م، وتوقف أمام الآلات الضخمة طويلاً: «..وبعد أن أبدى إعجابه بمختلف المعروضات قال بصوت عال: لا ريب أن هذا المكان هو هيكل العقل الذي شرف الله به الإنسان. ثم زار معرض

---

(١) في تحفة الزائر ٤٧/٢: أن الأمير لم يطلب ذلك بل عرض عليه حق التصويت فقبله وصوت لصالح نابليون، الحوار المزيف، ص ١٤٧.

(٢) تحفة الزائر، ٤٤/٢، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٤٩.

باريس سنة ١٨٦٧ والمعرض الصناعي بـ(كريستال بالاس) بلندن في السنة نفسها مبديا نفس الحرص والانتباه والإعجاب، إلا أن كل هذا لم يكن صادرا عن شخص فضولي، بل عن زعيم طموح يعتبر أن الأمة الإسلامية لن تخرج من وضع المهزوم إلا بتبني الوسائل التي أوصلت الغرب إلى ما هو عليه»[1]، وهكذا وصل الأمير إلى القناعة نفسها التي وصل إليها الطهطاوي قبله من منطلق تجربة أخرى عرضنا لها في مبحث سابق.

وقد استطاعت السياسة الفرنسية أن تطور آليات خطابها للنخبة والجماهير على حد سواء، حيث كانت تعتمد الدعاية لأفكارها وسياستها بآليات لم يعهدها الجزائريون من قبل، فهذا المؤرخ الجزائري حمدان ابن عثمان خوجة يصور أثر توزيع المناشير المطمئنة للأهالي الجزائريين في صناع القرار من سكان العاصمة فيقول:

«اجتمع عدد من أعيان الجزائر في حصن البحرية ورأوا أن الجزائر خاضعة لا ريب في ذلك. وكانوا يعتقدون أن أمة شريفة (يقصد فرنسا) لا تنكث بعهودها، و(قالوا) إننا سنتمتع بحريتنا ونعامل بكل عدل، وبقطع النظر عن كون زيد أو عمرو هو الذي يحكمنا، فإن المهم أن نحكم وفقاً لمبادئ الحكومة الفرنسية، وأن لا تمس ديانتنا. والدين شيء روحي

(١) الحوار المزيف، ص ١٤٩.

لا تنافس فيه، وأن الرجال رجال ستجمع بيننا وبينهم الأخوة. ومن جهة أخرى، فإن عماد الحضارة هي حقوق الإنسان، لذلك فإننا لا نخشى من أمة متحضرة. وكان هذا هو التفكير الذي أدى في نهاية الأمر إلى عدم مقاومة الجيش الفرنسي.. وأرسل المجتمعون وفداً إلى القصبة لإخبار الباي الذي أرسل بدوره وفداً مع قنصل إنجلترا بالجزائر للتفاوض»[1].

وحمدان خوجة هذا، كان معاصراً للاحتلال الفرنسي للجزائر، وكان أكثر الجزائريين ثروة وثقافة، سافر عدة مرات لأوروبا، ويعد عارفاً بالحضارة الأوروبية وتطور الأفكار فيها. ويعتبره البعض عن حق (طهطاوي الجزائر) من ناحية اطلاعه وفهمه لما كان يجري في أوروبا، لكنه لم يتقلد مناصب تمكنه من التأثير في الحياة السياسية في الجزائر.

---

(١) حمدان خوجة في كتابه المرآة، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٢٤.

المبحث الثاني: في ملامح مراحل وعي الأمير عبد القادر

يمكن إجمال ملامح وعي الأمير عبد القادر بالتخلف في النقاط التالية:

- المرحلة الأولى: التسليم - بعد نضال طويل - بأن حالة التردي الذي تعيشه الأمة ليس كبوة، بل إنه انقلاب في موازين القوى وبشكل لا نظير له لا في الحروب الصليبية ولا في فترة الصراع التركي الإسباني.

- المرحلة الثانية هي مرحلة التساؤل عن الأسباب الداخلية.

- ثم كانت مرحلة التعرف على أسباب القوة القائمة داخل مجتمع (الآخر) الذي كان مجهولاً ومهملاً إلى فترة قريبة.

وكانت مرحلة تلمس طريق يخرج من وضعية عدم التكافؤ أصعب المراحل؛ لأنها كانت ملغمة بعوائق شتى منها ما هو محلي صرف وما هو من زرع (الآخر)[1].

لقد أكدت مقاومة الأمير أنه لم يكن زعيم مقاومة مسلحة فحسب، بل رجل دولة بالمفهوم الشامل للكلمة، وكان أسره الذي لم يكن متوقعاً وطال أكثر مما يجب، قد ساعده على دراسة تجربته، فحلل أسباب هزيمته

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢.

بربطها بالأسباب الداخلية والخارجية. ويؤكد ذلك النشاط المتواصل الذي بذله منذ ١٨٥٣م لفهم أسباب قوة أوروبا الداخلية والاستفادة من ذلك. ولعل سلوكه هذا هو الذي جعل العديد من المؤرخين (الغربيين) يتساءلون عن سبب تحوله من خصم عنيد إلى دارس منتبه ومعجب بالنموذج الأوروبي. إلا أن إعجاب الأمير بمظاهر التمدن الأوروبي لم يقترن بأي تنازل عن الإيمان بتفوق العقيدة الإسلامية[1].

إن نقطة الارتكاز في فهم رجالات هذه الفترة وخاصة الأمير عبد القادر والوزير أحمد بن أبي الضياف -كما سنرى- للتخلف وأسبابه هي الدولة، الدولة المنيعة والقوية عسكرياً وإدارياً عند الأمير والدولة العادلة المقيدة بدستور عند الوزير المؤرخ.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

الفصل الثامن: التجربة التونسية والتوليف بين المركزيتين الإسلامية والغربية

المبحث الأول: خير الدين التونسي والاستلهام الإسلامي للتنظيمات الأوروبية

تعتبر تونس أسبق أقطار المغرب العربي في إطلالة نخبتها على أوروبا، بالإضافة إلى اختراق الرأسمال الأوروبي لها بدعم سياسي ودبلوماسي حثيث، رشحها لكي تكون ثاني فريسة بعد الجزائر. وكان خير الدين التونسي (١٨١٠/١٨٩٠) كجزء من الجهاز السياسي، وبالنظر إلى إقامته الطويلة في فرنسا وأوروبا عموماً، يدرك أن ضعف إمكانات البلاد وشهية الاستعمار سيؤديان حتماً إلى تتويج الاستتباع الاقتصادي والسياسي بالغزو العسكري.

وينقل في مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي طبع أول مرة بتونس سنة ١٨٦٧م كلام أحد الأوروبيين، محذراً بذلك من يرفض رؤية الأمور على حقيقتها، يقول: «..إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاويرها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة ولو بعد حين» وينقل أيضاً أنه سمع...من بعض أعيان أوروبا أن التمدن الأورباوي تدفق مسيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة

تياره، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق.

ولا يعبر خير الدين عن نفسه فحسب، بل إنه كان ينطق باسم جل أفراد (النخبة الإصلاحية) الذين سمحت لهم مطالعاتهم من معرفة ما يرفض آخرون الإطلاع عليه، ومن بين هؤلاء الوزير المؤرخ أحمد بن أبي الضياف الذي كان من أقرب الناس إليه أخلاقاً وعقلية. ويذكر ابن أبي الضياف أن الوزير مصطفى خزنه دار قال له ذات مرة: «أنت بتونس وخير الدين بفرنسا، قرأتما على معلم واحد، فقلت له: شيطاننا واحد»[1].

لقد كان خير الدين التونسي أصدق ممثل لذلك التيار الذي قاده رفاعة الطهطاوي. لقد كان -مثل الطهطاوي- من دعاة الخروج بالبلاد من عزلة القرون الوسطى وكسر حاجز العزلة عن الحضارة الغربية الحديثة ونصيراً للتتلمذ على الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامي وقيمه، وداعية للاجتهاد في الشريعة كي تواكب المصالح المتجددة للمسلمين[2] كما دعا في كتابه إلى إحياء هيئة (أهل الحل والعقد) الإسلامية، وفي مذكراته يزكي، صراحة، تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، لأن هذه التنظيمات مما يحقق غاية الشريعة الإسلامية أو مقاصدها[3].

---

(١) رسائل ابن أبي الضياف إلى خير الدين (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩م) نقلاً عن الحوار المزيف، ص١٢٠-١٢١.

(٢) محمد عمارة، مسلمون ثوار، ص ٣٥٨.

(٣) نفسه، ص ٣٥٩.

وكما أن الباي أحمد باشا – حاكم تونس – كانت لـه محـاولات للإصلاح يترسم فيها خطى محمد علي باشا حاكم مصر ومـا فعلـه مـع الطهطاوي، فقد عهد إلى خير الدين بالإشراف على (مكتب العلوم الحربية) الذي أنشأه في فرنسا تحت رئاسة المستشرق الإيطالي «كاليفاريس». وكان هدف هذا المكتب تعليم الجنود التونسيين علوم الهندسة والمساحة والحساب، كما فعل الطهطاوي عندما ترجم مجموعة من المؤلفات وأسس مجموعة من المؤسسات لتعلم العلوم الأوروبية.

وعموماً، يمكن حصر محاور المشروع الذي كان يدعو إليه خير الـدين التونسي في:

- استلهام التنظيمات السياسية لتحقيق العمران المطلوب.
- الحرية السياسية باعتبارها أساس هذا العمران، بما في ذلك حرية نشر الأفكار التي يسميها التونسي (حرية المطبعة).
- الحرية الاقتصادية، حيث ربطها بالحرية السياسية مثله في ذلك مثـل الطهطاوي.
- التقدم في المعارف والعلوم باعتبارها ثمرة طبيعية لقيام الحرية السياسية والاقتصادية المستقرتين بواسطة التنظيمات الدستورية وإشاعة القانون.

ولقد نبه في مشروعه على خطر التلمذ السلعي -الاستهلاكي-... لأننـا إذا وقفنا عند الاستيراد السلعي و لم نتمثل الفكر والحـضارة فـسنظل سـوقاً استهلاكية غير صانعة منتجة، ومن ثم سنظل مربوطين بأسواق أوروبا[1].

---

(١) نفسه، ص ٣٦٥.

المبحث الثاني: أحمد بن أبي الضياف
نعم للنسخة الفرنسية، ولكن؟

لقد غادر المؤرخ ابن أبي ضياف تونس ضمن وفد لأستانبول سنة ١٨٣١م ثم عاد في سفارة ثانية سنة ١٨٤٢م أيام أحمد باي الذي بلغ في أيامه رتبة (باش كاتب) وإن كان من الناحية العملية وزيرا دون لقب، لذا اصطحبه الباي معه أثناء رحلته إلى باريس سنة ١٨٤٦م، وهناك وقف بنفسه على صحة ما قرأه في تخليص الإبريز للطهطاوي. وإليك فقرة تصور مدى انبهار الوفد الذي صاحب أحمد باي: ثم خرج (الملك أحمد باي) من تولون إلى باريس راكباً كروسة من الدولة تجرها ستة من الخيل وبقية من معه في كراريس تجر بأربعة ويقع تبديل الخيل والسائقين بعد كل ساعتين. وقطع بذلك مسافة شهرين في ثمانية أيام، إلى أن وصل إلى باريس وما أدراك ما باريس، هي الغانية الحسناء، الباسم ثغرها في وجوه القادمين، مشحونة بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن ينطق لسان عمرانها الزاخر بقوله: (كم ترك الأول للآخر)...وكانت باريس وسهراتها، والشانزيليزي البديعة وفرساي الرائعة، وكان أحمد باي يردد: «ليت هذا عندنا بتونس».

وكان ابن أبي الضياف لا يكف عن التعجب والدهشة في الفقرات، التي خصصها للحديث عن رحلة الباي من كتاب «إتحاف أهل الزمان» [1].

وتشبه انطباعات ابن أبي الضياف عن الآثار الباريسية انطباعات الأمير عبد القادر إلى حد بعيد. ولقد كان خياله مشحوناً بصور باريس كما نقلها الطهطاوي لمصر وغيره من التونسيين الذين زاروها. لقد كانت الرحلة صحبة الباي (٨نوفمبر/٣١ ديسمبر ١٨٤٦م) بمثابة الحلم. يقول الوزير المؤرخ : «إلى أن وصلنا إلى باريس...المشحونة بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن، ينطلق لسان عمرانها الزاخر بقوله: كم ترك الأول للآخر، ما شئت من علوم وصنائع وثروة وسياسة وظروف وحضارة وعدل تزكو أثماره وتسطع أنواره. تموج شوارعها بالسكان في مراكز الأمن ومضاجع العافية، يقودهم الأمل ويسودهم الحرص على العمل، ولو تتبعنا الرحلة لكانت كتاباً مستقلاً، وقد أعطاها حقها رفاعة الطهطاوي واجتمعت به فيها» [2].

وإن كان الأمير عبد القادر قد انجذب للنموذج الأوروبي بعد نضال خذله فيه أغلب المسلمين، فإن ابن الضياف تبنى المركزية الأوروبية من قبل احتلال تونس، وإن كانت قد اخترقت اقتصادياً وسياسياً. والأكيد أن

---

(١) انظر: ج٤ من ص ٩٦ إلى ص ١١٠، طبعة وزارة الثقافة ١٩٦٣م، تونس، نقلاً عن: ما هو الغرب؟ راشد الغنوشي ومصطفى النيفر، منشورات المعرفة مطبعة فانزي، ص ٤/٥.

(٢) الإتحاف، ٩٩/٤، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٥٤.

ما حببه في فرنسا هو وجود ما يفتقده في بلاده. يقول في فقرة معـــبرة: (إن السالك في الطريق يشاهد معنى العمران وصورة التقدم في ميادين الحـــضارة ونتيجة الأمن والأمان. لا تكاد تجد موضعاً معطلاً من نفع) شجرة أو حرث أو كلأ مستنبت يسقى جميعها بغيوث العدل وسيوله المفعمة. يود السالك في تلك الطريق السهلة أن المسافة تطول لما يشاهد من حسن الطريق وما حف به من الأبنية والأشجار والمراتع والأنهار وكثرة المـــارين علـــى اخـــتلاف الأنواع، لا تكاد تسمع صوت متظلم إلا من نفسه. ولا ريب أن الـــوزير المؤرخ يتفق مع الباي في حلمه الذي صـــوره فيما نقله عنه عنـــدما قـــال: ولم يزل (أي الباي) مدة إقامته في باريس ينتقل كل يوم من نزهة إلى نزهة.. ويقول عند مشاهدة كل عجيب:ليت مثل هذا عندنا في تونس[1].

وكان ابن أبي الضياف طوال حكم أحمد باي (لسانه الذي يتكلم به)، إلا أن حياته الوظيفية أخذت منعطفا جديدا إثر وفاة الباي وتولي ابن عمـــه محمد باي، فقد نقصت مسؤولياته، لكنه رغم ذلك كلـــف بتحريـــر أول دستور سمي بقانون عهد الأمان سنة ١٨٥٧م.. ولم تعد إليه فعاليته إلا بعد تولي صديقه خير الدين التونسي الوزارة الكبرى سنة ١٨٧٠م[2].

كان الأمير عبد القادر- كما قلنا سابقاً – قد انطلق مـــن المركزيـــة الإســـلامية ووصل بعد تجربة الأســـر وزيارة الغرب إلى الأخوة الإنسانية،

---

(١) الإتحاف، ٤/١٠٨، نقلاً عن الحوار المزيف، ص ١٥٥.

(٢) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٠.

إلا أن المؤرخ الوزير ابن أبي الضياف لم يقطع نفس الطريق، ليس لأنه لم يتطور، بل لأنه كان – وفي توليفة عجيبة – يجمع بين المركزية الإسلامية والإعجاب بالغرب، أي بين النقطتين: تلك التي انطلق منها الأمير وتلك التي وصل إليها. في فكر ابن أبي الضياف إيمان بسلامة التصور الإسلامي وإعجاب غير محدود بالحضارة الغربية، في موقفه تسليم بـ(روح العصر) و(ضرورة الوقت) و(حال الزمان)، وقناعة بأن كل ذلك متضمن في روح الشريعة الإسلامية.

إنه جريء في السياسة محافظ إلى أقصى الحدود في قضية المرأة -مثلاً- يرى بأن الاجتهاد لا ينقطع، ولكنه يعتبر تعليم المرأة مما نهى الشرع عنه لأنه تشبه من النساء بالرجال[1].

ورغم إعجابه بالحضارة الغربية وبالنسخة الفرنسية بالذات، فإنه لم يكن غافلاً عن أمرين مهمين:

– أن ما ينسب لأوروبا من التزام بحقوق الإنسان والوقوف عند احترام القانون لا يصح إلا بالنسبة للأوروبيين وببلادهم، فنراه يقول: إن انقياد أهل أوروبا للحق والإنصاف من أنفسهم مشهور معلوم، لكنه ربما يقال: إن ذلك في بلدانهم، أما في غيرها فقد تتغير طباع بعضهم... والحاصل أن هؤلاء (يقصد الوافدين من تجار أوروبا) لا يريدون القانون في الحكم لهم من أهل المملكة، ويعدون ذلك من التطويل في الحكم إلى غير ذلك مما لا يساعد

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

أغراضهم.. فاعتبروا يا أولي الأبصار، أترون عدل ملوك أوروبا يسوغ الاحتماء من الحق والإعانة على الباطل[1].

ويقول في موضع آخر عن الفرنسيين: «ولا يستغرب ذلك في حسن أخلاق هذا الجنس وبشاشتهم وحريتهم التي اقتضت أنهم لا يستكبرون وميلهم للإنصاف، لكن هذا الأخير في بلدانهم، فإذا خرجوا منها ربما بعدوا عن هذا الميل إلا ما قل منهم»[2].

- مطامع فرنسا في الاستيلاء على تونس خاصة بعد أن أصبحوا (جيراناً) والقصد استيلاؤهم على الجزائر.

لقد فكروا لعصرهم، الذي كان خطره الأكبر هو التخلف و(الجمود)، وليس لعصرنا الذي أصبح خطره الأعظم (الذوبان والانسحاق في حضارة الغزاة)، ومهما يكن من درجة الافتتان والانبهار بالغرب، ودرجة التعلق بالجذور والهوية والمرجعية الإسلامية، فإن وقفة متأنية مع هذه الفترة في آفاق هذا البحث كفيلة بإماطة اللثام عن حقيقة الإطلالة الأولى لهذه المنطقة على أوروبا، وحقيقة قراءة مفكريها ونخبتها للغرب آنذاك.

---

(١) الإتحاف، ٥/٨٧-٨٨، نقلاً عن الحوار المزيف، المرجع السابق، ص ١٥١.

(٢) نفسه.

الفصل التاسع

المغرب الأقصى

الحفاظ على الأصالة والندية أخر الانبهار بالغرب

- وعي مبكر مزدوج بالخطر الغربي والضعف الذاتي:

كما أن الأبدان لا ترد الفعل على الإصابات المرضية ولا تستجيب للدواء بطريقة واحدة، فإن اكتساح الفرنسيين للجزائر دفع المغرب الأقصى، سلطة وساسة وفقهاء، إلى التساؤل عن المصير المتوقع.. وبعد قصائد الرثاء والتحسر والتباكي على الأندلس الثانية - الجزائر المحتلة- بدأت إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية محتشمة أو مترددة، لكنها تؤكد انبثاق وعي أكبر بالخطر الداهم وبضعف القدرة على الرد. فمن مشروع دستور إلى إصلاح التعليم والإدارة إلى ترجمة بعض الكتب العلمية، إلى إدخال الطباعة، إلى إرسال بعثات لأروبا ومصر، حاول سلطان المغرب الأقصى دخول العصر وتلافي بعض الضعف الذي انتابه[1].

وترجع بدايات النظر إلى أوروبا إلى نهاية القرن السابع عشر عبر تقارير كتبها سفراء[2] أوفدهم السلطان مولاي إسماعيل إلى إسبانيا وفرنسا وإنجلترا.. ويعتبر حكم هذا السلطان المديد (١٦٧٢/١٧٢٧م) تجربة تتمتع

---

(١) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) الحوار المزيف، مرجع سابق، ص ١٢٠.

ببعض الخصوصية في التاريخ المغربي. إذ حاول أن يوطد حكماً راسخاً وأن يقيم علاقات متكافئة مع أوروبا، لكن هذه العلاقات التي حتمها الجوار بقيت محكومة بمشاكل القرصنة والرهائن. لقد أوفد مولاي إسماعيل عدداً من السفراء: الوزير الغساني (إسبانيا ١٦٩٠م) وكان لتقريره تأثير خاص لما احتواه من تفاصيل، ولأنه شكل الأساس الذي سيبني عليه السفراء من بعده في مراحل لاحقة تقاريرهم وتصوراتهم. كما أوفد عبد الله بن عائشة إلى فرنسا لمقابلة - لويس الرابع عشر - عام ١٦٩٩م، وأرسل الحاج عبد القادر إلى إنجلترا عام ١٧٢١م. وكان لدى مولاي إسماعيل بعض المستشارين مثل الطيب سيدي محمد الأندلسي المختص بأحوال فرنسا. إضافة إلى ذلك استخدم مولاي إسماعيل عدداً من الخبراء الأوروبيين في ميدان التدريب العسكري ومجال العمران وغير ذلك. لكن هؤلاء في الأغلب كانوا من الرهائن المحتجزين. وقد أسهم كل هذا في تكوين نظرة إلى أوروبا مبنية على معرفة، ولكن متسمة بروح الأصالة والحفاظ على الذات والندية،في تقرير الوزير الغساني الذي راقب بدقة أحوال إسبانيا[1].

كما أرسل سيدي محمد بن عبد الله وزيره محمد بن عثمان المكناسي في عدد من السفارات من بينها سفارته إلى إسبانيا عام ١٧٧٩م لمقابلة الملك كارلوس الثالث لتجديد الصلح بين الدولتين ولتحرير الأسرى الجزائريين

(١) خالد زيادة، تطور موقف المغرب الأقصى من الغرب، الفكر العربي، ع ٣١، ص ١٣١-١٣٢.

المحتجزين في إسبانيا. وقد ترك ابن عثمان تقريراً مسهبا حول سفارته بسبب طول المدة التي أمضاها في إسبانيا ولتعدد المدن التي زارها: إشبيلية، قرطبة، مدريد، غرناطة وعشرات غيرها...[1].

ولا شك أن بعض مظاهر التطور والتقدم التي عرفتها إسبانيا في ذلك الوقت قد لفت انتباه ابن عثمان إلى تطور العسكرية والعمران والحياة السياسية والمدنية، ويذكر مثلاً: «دار كبيرة في غاية الإتقان، عليها قيم من قبل الطاغية (يقصد الملك) مجموع في هذه الدار من أنواع الغرائب البحرية والبرية والمعادن الذهبية والحجرية»، وبشأن الناحية العسكرية يتحدث عن «دار معدة لصنع المدافع الكبار والمهارس، وبها من الحركات والآلات ما يقصر عنه الوصف... وعندهم بالبيت المذكور كثير من الآلات التي يتوقفون عليها في البحر مثل: القوس والبوصلة وكورة العالم»[2].

إن النظرة ذاتها التي قدمها ابن عثمان في تقريره عن رحلته عام ١٧٧٩م نجدها عند الوزير الغساني أول أصحاب التقارير عام ١٦٩٠م، كما سنجدها عند الطاهر عبد الرحمن الفارسي الذي زار إنجلترا سنة ١٨٦٠م. وبالرغم من الفواصل الزمنية بين تقرير وآخر، فإن النظرة إلى أوروبا لم تتطور – عكس تركيا- و لم يطرأ عليها سوى تبدل طفيف.

---

(١) انظر: محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، حققه محمد الفاسي (الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، ١٩٦٥م).
(٢) نفسه.

ويطلق ابن عبد الرحمن على التقرير الذي كتبه عن رحلته العنوان التالي: «الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية»[1]. ويفرد في تقريره القصير الحيز الأكبر لوصف مظاهر التقدم الأوروبي، ابتداء من المركب الضخم مروراً بوصف ميزان الطقس، وصولاً إلى «مدينة لنديز (لندن) التي هي مدينة من المدائن العظام ما رأيت أعظم منها ولا أحظى، حتى تكرر على أسماعنا أن طولها ستة أيام وعرضها كذلك، وبها سلطانة الجنس الإنجليزي وغالب بنائها بالحجر المنحوت»[2].

ويصف عسكر المدينة، ويذكر الاستعراض العسكري، ويحضر مناورة حربية،كما أنه يذكر - في مجال حسن التنظيم - حديقة الحيوان ومعامل السلاح والمدافع، ويقول: «إنهم – أي الإنجليز - أتعبوا أنفسهم أولاً في إدراك المسائل النظريات، وكابدوا على تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات، ولا زالوا يستنبطون بعقولهم أشياء كثيرة، كما أحدثوا البابور(Vapeur) وغيره»[3].

إلا أن المدهش عقلاً هو تفسيره لظهور قوة البخار، يقول: «وسبب إحداثهم له أن صبياً بيده ناعورة صغيرة من كاغيد، فجعلها متصلة بجعب في

---

(١) حققه محمد الفاسي مطبعة محمد الخامس، فاس١٩٦٧م.

(٢) الرحلة الإبريزية، ص ١٠، نقلاً عن الفكر العربي، ع ٣١، مرجع سابق، ص ١٣٣/١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

فم بقرج (إناء) على نار، وبعد اشتداد غليان الماء فيه، فجعلت تدور الكاغيد (المروحة من الورق) بقوة ذلك البخار، فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا (البابور) المعروف بعقله الظلماني»[1].

ويمضي في التفسير موضحاً موقفه الفعلي من تقدم العلوم: ...لأن العقل قسمان: ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية، ويزيدهم ذلك توغلاً في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية كالإيمان بالله وملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن ذلك وصفهم الله في غير آية بعدم العقل وبعدم التفكر وبعدم الفقه[2].

ونحن إذ نلاحظ أن التجارب المشرقية قد انفتحت أكثر، وفي كثير من الأحيان، على المنظومة الغربية، فإن التجربة المغربية ظلت منغلقة على نفسها، بل بقيت متقوقعة على ثقافة محافظة ومنغلقة على الذات. ورغم ملاحظة المغاربة للتقدم العلمي والتقني في المجالات العسكرية والعمران، فإن ذلك لم يؤد بالضرورة إلى اتخاذ موقف مؤيد من جانب السفراء أنفسهم. فالنظرة إلى أوروبا لا يمكن أن تتأسس فقط على المشاهدة العيانية بل هي في الأصل ناجمة عن مواقف الداخل ومدى تأثرها بأوروبا. إذن لماذا اتخذ المغرب موقف اللامبالي المبالغ في المحافظة ؟

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

يمكن إيجاز الجواب في النقاط التالية:

- العداء المتواصل بين المغرب وجيرانه الأوروبيين(النزاعات العسكرية والقرصنة في المتوسط).

- كان السفراء يعكسون في تقاريرهم مواقف ترضي سلاطينهم في صراعهم مع أروبا.

- وحدة في النظر إلى الغرب، ويعكسه عدم وجود صراعات داخلية وتيارات متباينة داخل المجتمع.

- جل السفراء كانوا من الفقهاء والعلماء، أي متصلون بالمهمات الدينية، حيث كانت نظرتهم ترتبط بالموقف الديني من غير المسلمين.

وإذا قمنا بمقارنة مع تركيا في الفترة نفسها فإننا نلاحظ:

أن السفراء الذين يمثلون الدولة العثمانية كانوا يمثلون أولئك السلاطين الراغبين في إحداث إصلاحات تحصر نفوذ الانكشارية ورجال الدين المنافسين، وكانوا يتوسلون التجربة الأوروبية لتأسيس إصلاحهم، من هنا فإن هؤلاء السفراء كانوا من الجهاز الإداري المستقل تماماً عن جهاز العلماء، لهذا تجنبوا- دون استثناء تقريباً- الخوض في مسائل الصراع الديني بين الإسلام والمسيحية، عكس السفراء المغاربة[1].

---

(١) ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، ع٣١، ص ١٣٥.

خاتمة

في آفاق البحث في موضوع فقه الاستغراب

إن قراءة الغرب قراءة واعية عبر دعوة (فقه الاستغراب) أصبحت ضرورة تمليها تحديات الزمن الحضاري الحالي، وقبل ذلك تمليها الضرورة الشرعية، التي نستشفها من خلال مجموعة من آي القرآن الحاضة على التفكر والتأمل في سير الأمم للمعرفة والاعتبار.

ولا تتحقق هذه القراءة الواعية إلا إذا امتلكنا ناصية العلمية والمنهجية، التي تؤكد المنطلقات الواضحة والأهداف الناصعة والوسائل الناجعة.

وبعدما أسسنا لهذه القراءة بتحديد مفهوم (الآخر) في القرآن والسنة، وتحديد مفاهيم المصطلحات المفتاح لهذا الموضوع وخاصة مفهومي الغرب والاستغراب، وبعدما رسمنا خريطة أولية لاتجاهات استغرابية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ومحددين بدايات الاتصال بالغرب، وما نتج عن ذلك من رؤى وتصورات أطرت المشهد الثقافي والسياسي طيلة الزمن الحديث والمعاصر، ومركزين على رموز فكرية وسياسية معينة، لضيق المجال.

بعد هذا كله، أطمح في أن أكون قد وفقت في وضع لبنة صغيرة تؤسس لرؤية بنائية ومستشرفة لوظيفة (فقه الاستغراب) المطلوبة في ظل التحولات المعاصرة .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
* القسم الثاني: مداخل لتاريخ الظاهرة الاستغرابية الإسلامية	١١١
* الباب الأول: في بدايات الاتصال بالغرب.. النشأة والتطور	١١٢
- الفصل الأول: مقدمة في تاريخ الاتصال بالغرب قبل العصر الحديث	١١٢
- الفصل الثاني: الحروب الصليبية والبعد العسكري الحاد في العلاقة بين الإسلام والغرب	١١٧
* الباب الثاني: الصعود السريع والسقوط المدوي في تجربة محمد علي باشا....	١٣١
- الفصل الأول: بين حضارة إسلامية آفلة وحضارة غربية ناهضة	١٣١
- الفصل الثاني: رحلة محمد علي باشا واستغلاله للتناقضات الغربية في مجالات التحديث	١٣٥
- الفصل الثالث: في تقييم تجربة محمد علي باشا	١٣٩
- الفصل الرابع: في سؤال النهضة في العالم الإسلامي	١٥١
- الفصل الخامس: على عبد الرازق.. الإسلام وأصول الحكم .. جذور معركة الدين والسياسة	١٧٣
- الفصل السادس: التجربة التركية: اهتمام مبكر بالتجربة الغربية وانتقال من الإسلامية إلى العلمانية	١٩٣
- الفصل السابع: التجربة الجزائرية بين أولوية السياسي وإغراء مركزية (الآخر)	١٩٦
- الفصل الثامن: التجربة التونسية والتوليف بين المركزيتين الإسلامية والغربية	٢٠٤
- الفصل التاسع: المغرب الأقصى .. الحفاظ على الأصالة والندية أخّر الانبهار بالغرب	٢١٢
* خاتمة: في آفاق البحث في موضوع فقه الاستغراب	٢١٨
* الفهرس	٢١٩

وكــــلاء التــوزيـــع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطـــــر	دار الثقافـــــــــة دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤٦٢٢١٨٢ ٤٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ – الدوحة فاكس:٤٤٣٦٨٠٠-جوار سوق الخبر
البحـــرين	مكتبـــــــــة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨(المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ – البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكويـــت	مكتبة دار المنــار الإســلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ حولي شارع المثنى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
سلطنة عمان	مكتبـــة علـــوم القـــرآن	٧٨٣٥٦٧٧	ص.ب:١٩٦٠ روي ١١٢ فاكس: ٧٨٣٥٦٨
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	٥٣٥٨٨٥٥	ص.ب:٣٣٧١ – عمان١١١٨١ فاكس: ٥٣٣٧٧٣٣
الـــيمن	مجموعـــة الجيـــل الجديـــد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣ ٢٧٠٣٨ -٧٥٨١١	ص.ب: ٥٤٤- صنعاء فاكس: ٢١٣١٦٣
الـــسودان	دار الريـــان للثقافـــة والنـــشر والتوزيع	٤٦٦٣٥٧	ص.ب: ١١١٦٦- الخرطوم فاكس: ٤٦٦٩٥١
مـــصر	دار السلام للطباعـــة والنـــشر والتوزيـــــع والترجمـــــــة	٢٧٤١٥٧٨ ٢٧٠٤٢٨٠ ٥٩٣٢٨٢٠	ص.ب: ١٦١ غورية ١٢٠ ش الأزهر – القاهرة فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
المغـــرب	مكتبة منار العرفان للنشر والتوزيع	٧٣٣٣٢٩	نهج موناستير رقم ١٦- الرباط
الجزائـــر	دار الوعي للنـــشر والتوزيـــع	٠٢١٣١٧٠١٣٦٤٦ ٠٢١٣٥٤٥١١٠١٥	القطعة رقم ١٤٢ ب حي الثانوية – الروبة -الجزائر
إنكلتـــرا	دار الرعايـــة الإســـلامية	(01) 272-5170/ 263-3071	Muslim welfare House, 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax: (071) 2812687 Registered Charity No:271680

مركز البحوث والدراسات

هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة - الدوحة

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة - قطر

موقعنا على الإنترنت:

www. sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E.Mail

M_Dirasat@Islam.gov.qa

ثمن النسخة

الأردن	(٧٠٠) فلس
الإمارات	(٥) دراهم
البحرين	(٥٠٠) فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	(٥) ريالات
السودان	(٥٠) قرشاً
عمان	(٥٠٠) بيسة
قطر	(٥) ريالات
الكويت	(٥٠٠) فلس
مصر	(٦) جنيهات
المغرب	(١٠) دراهم
الجزائر	(١٢٠) ديناراً
اليمن	(٤٠) ريالاً

* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا: دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.

مركز البحوث والدراسات

جائزة الشيخ

علي بن عبد الله آل ثاني

للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي

إسهامًا في تشجيع البحث العلمي والارتقاء الثقافي

الفكري، والسعي إلى تكوين جيل من العلماء،

تطرح موضوعها لعام ٢٠٠٨م

«فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري»

قيمة الجائزة (١٧٥) ألف ريال قطري

آخر موعد لاستلام البحوث حزيران (يونيو) ٢٠١٠م

- **مدخل:**

التعريف بالسنن وعلاقتها بأمانة التكليف والاستخلاف الإنساني، وإقامة العمران.

- **المحاور:**

- دور القرآن في بناء الوعي بالسنن الإلهية.
- أسباب غياب الوعي بهذه السنن وأثره في تخلف المسلمين (جدلية القدر والحرية، الفهوم المعوجة والتدين المغشوش...).
- فاعلية السنن:
  - في مجال الكشف العلمي -قوانين العلم-، خصائص وصفات المادة (سنن الآفاق).
  - في مجال الاجتماع البشري وحركة التاريخ (سنن الأنفس).
- التكليف الإلهي باكتشاف هذه السنن وامتلاك القدرة على تسخيرها لتغيير ما بالأنفس، ومغالبة قدر بقدر.
- سبل استرداد الفاعلية وبناء الوعي بالمنهج السنني.

* ترسل البحوث بالبريد المسجل على العنوان التالي:

ص.ب: ٨٩٣ – الدوحة – قطر

لمزيد من الاستفسار حول الشروط، يمكن الاتصال على :

هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠– ٤٣٠٩١٠١(+٩٧٤)- فاكس:٤٤٤٧٠٢٢

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa